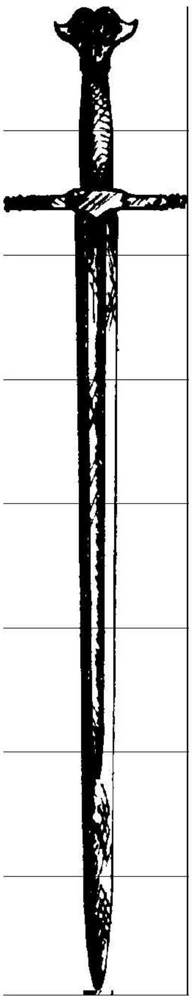
ISSN 0326-6117

GLADIUS

" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



ÍNDICE GENERAL DE LOS 30 VOLÚMENES

30

30

GLADIUS

AÑO 10 - Nº 30
15 de Agosto de 1994
ASUNCIÓN DE MARÍA

Correspondencia a:
FUNDACIÓN GLADIUS
C. C. 376 - Correo Central
(1000) Buenos Aires
República Argentina

]]]

– Los artículos que llevan firmas no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma
– No se devuelven los originales no publicados

ÍNDICE

UNA DÉCADA

CIVITAS ET URBS

LOS romanos distinguían muy bien entre los conceptos de ciudad y urbe. Ciudad era el conjunto de los ciudadanos unidos por un mismo destino de vida en común. Urbe era la realización material de la ciudad, el conjunto de casas, el lugar donde la ciudad habitaba. La mitología griega recuerda cómo la ciudad de Tebas fue levantada por la lira de Anfión. Mientras su hermano Zetos con gran esfuerzo físico edificaba la urbe, el héroe Anfión con su lira mágica conseguía que las piedras se ubicasen solas en su sitio.

También la historia del Rey Arturo narra cómo el mago Merlín levantó el Castillo de Camelot con su arpa encantada.

Esto significa simbólicamente que las ciudades están basadas en una armonía que no solamente las funda, sino que las trasciende, y también que la música puede crear mundos.

Hoy se cumplen 10 años de Gladius, cuando un grupo de amigos nos comprometimos a defender nuestra ciudad dan-do testimonio de la Verdad, afirmando los principios del orden natural y sobrenatural y siendo un punto de encuentro para la cultura católica nacional e internacional.

> Durante estos 10 años hemos procurado crear un medio donde los sacerdotes, docentes, profesionales y, en fin, los padres cristianos encontrasen un respaldo para dar respuesta a los graves temas de nuestra época a la luz de la doctrina católica, y al mismo tiempo un ámbito que nos haga dar el paso de la vida eremítica a la vida cenobítica reedificando la ciudad.

Dios y Ud., amable lector, nos han ayudado permitiéndonos publicar más de 350 trabajos de autores argentinos y extranjeros que, de otro modo, en su mayor parte hubieran quedado desconocidos. Dichos trabajos forman ya una Biblioteca del Pensamiento Católico que entre todos ofrecemos a nuestra Patria como modesto aporte para la gigantesca obra de reconstrucción.

Pero si la música puede crear mundos también puede destruirlos. Recordemos las trompetas de Josué haciendo caer la ciudad de Jericó. O la parodia siniestra que el demonio quiere hacer de aquella epopeya sagrada al atacar la ciudad cristiana con el rock.

No obstante, nuestra esperanza tiene sólidos fundamentos, y al cumplir 10 años queremos recordar una figura esencial de nuestra patria cristiana: San Francisco Solano.

Cuando el Santo llegó a nuestro país encontró tribus neolíticas en guerra salvaje entre sí y con la naturaleza hostil, que les negaba sus frutos. Su conocimiento de lo sobrenatural se limitaba en su mayor parte al demonio y muy pocas veces a Dios, al que consideraban inalcanzable.

San Francisco, con los acordes sobrenaturales de su maravilloso violín, no mágico ni mítico, pero sí milagrosamente real, restableció la comunicación del hombre con Dios y logró una fecunda armonía entre lo indígena y lo español, de la cual surgió la raza criolla, equili cuerpo y en su alma, base de la ciudad hispánica, en

AMAR

JOSEPH PIEPER

> *"La fe es un gustar de antemano de aquel conocimiento que en el futuro nos hará felices"* (S. Tomás)
>
> *"El que espera, espera a Dios de Dios"* (Cayetano)
>
> *"La perfección del hombre consiste en el amor que une al hombre con Dios"* (S. Tomás)

I

HAY que disponerse a que en el campo del lenguaje se produzca un desgaste de las palabras. Justamente las grandes palabras que indican algo humanamente grandioso, o al menos deberían indicarlo, están expuestas a dicho desgaste. A veces uno desearía simplemente no oírlas más. Llegaron a ser un verdadero escándalo.

¿Quién, por ejemplo, hojeando en la peluquería una revista ilustrada no ha experimentado el deseo apremiante de no pronunciar más por algún tiempo la gran palabra "amor"? Sin embargo, no podemos simplemente dejar de usar esas palabras fundamentales y hacerlas enmudecer; tampoco podemos suplirlas directamente con otras palabras. Con todo, la dificultad podría ser tal que uno llegara a sentirse inhibido de hablar sobre el tema del amor, especialmente en el campo del gusto y de la impresión. Sólo cuando uno, a pesar de todo, se ha decidido a hablar de lo que en realidad quiere decir la palabra "amor", esta palabra tan grande y de tan diversas maneras malentendida e infamada, solamente entonces se encuentra ante la verdadera dificultad. Y esta reside en la inconmensurabilidad, sencillamente abrumadora, del objeto mismo.

La lengua alemana -así por lo menos da la impresión a primera vista- parece acrecentar esta dificultad hasta el extremo. Los griegos, los romanos, y también

las lenguas modernas derivadas del latín, cuentan con varios nombres a su disposición para expresar los distintos aspectos del fenómeno amor, mientras que nuestra propia lengua, la alemana, se ve en la necesidad de llamar *Liebe*, amor, a cosas tan distintas como la preferencia por una determinada marca de vino (a mí me gusta -*ich liebe*- el Burgunder), el amor concreto por una persona que padece necesidad, la mutua atracción de los sexos y la entrega del corazón a Dios; para todo esto contamos con un solo sustantivo, "Liebe", amor.

Pero si uno se interna en el ámbito de las palabras activas, entonces se ve que la lengua alemana no es en modo alguno tan pobre como un gran filólogo se lo ha achacado. Algunas de esas palabras activas tienen una profundidad inconmensurable. ¿Qué significa, por ejemplo, *einader leider mögen*, sufrir uno al otro? Digamos asimismo que en esta aparente pobreza del vocabulario alemán se esconde también una oportunidad, es a saber, la de que la lengua misma contribuya a que no se pierda de vista el denominador común que, a pesar de todo, existe en todas las formas del amor.

¿Qué podría ser esto común que une las diversas formas del amor? Dicho de otra manera: ¿qué significa en toda su amplitud amar, cualquiera sea el objeto amado, el vino, la música, el amigo, la amada, o incluso Dios mismo? Estoy persuadido de que dicha pregunta tiene una respuesta. La respuesta es: Amar significa en todos los casos algo así como aprobar, tener a lo otro por bueno. Yo amo algo o amo a alguien significa: yo digo dirigiéndome al objeto de mi amor: ¡está bien que exista algo así; está bien que tú estés en el mundo, qué admirable que existas!

II

Pero si esta aprobación es común a todas las formas del amor, si constituye el impulso fundamental en todo amar, es preciso saber y tener en cuenta que tal aprobación no se reduce simplemente a un decir y a un expresar. Afirmar: qué bien que exista algo así; o: qué bien que tú existas, fórmulas que podrían ser entendidas únicamente como suenan las palabras, en realidad no son meras constataciones neutrales y sin interés, simples frases de constatación; no, es menester que se las considere como expresiones de la *voluntad*. La aprobación realizada en el amor significa algo así como: estoy de acuerdo, lo apruebo, estoy contento y lo afirmo, lo reconozco, lo confirmo con mi aplauso, alabo y aprecio y ensalzo el hecho de que algo determinado o alguien determinado, precisamente el amado, exista.

Naturalmente que el estar de acuerdo es un grado mucho más débil de la afirmación que el ensalzar y alabar. Sin embargo, una cosa es común a todos los miembros de la serie que acabamos de enumerar: siempre se trata de formas de aprobación de la voluntad. Todas dicen: *yo quiero* que este algo o este alguien exista. Amar significa esto, es una forma de querer.

El hecho de que cuando escuchamos esto, en un primer momento nos detenemos un poco, tiene algo que ver con la estrechez y el empobrecimiento con que nos representamos el querer, a lo que ya nos hemos acostumbrado. Querer, así lo pensamos, es esencialmente y ante todo: querer *hacer*! En cambio, para la gran tradición del pensamiento europeo ha sido totalmente claro que el acto primordial de la voluntad es la *afirmación*, es decir, el amor; este acto primordial no se orienta propiamente al cambio de un objeto presente, sino al fortalecimiento y a la reafirmación de aquello que ya *existe*.

El amor, dicen los antiguos, impregna desde el fundamento todo querer hacer, todas las opciones y todos los actos de la voluntad, los enfervoriza, los mantiene en movimiento. San Agustín lo expresó de esta manera: *Ex amore suo quisque vivit*, cada cual vive de su amor.

Si el amor es así el acto fundamental de la voluntad, ¿qué "quiere", entonces, el que ama cuando ama? A esta pregunta la antigüedad ha respondido: lo primero que quiere un amante es que el amado exista y viva. Pues bien, alguno podría pensar: bueno, supongamos que en alguien brote aquella expresión de satisfacción: "qué bien que tú existas", y que la profiera conscientemente de corazón; como ya hemos dicho, sin duda se puede aceptar que haya diferencias en los grados de intensidad, sin embargo aun el grado ínfimo y más débil, aun él, expresaría lo siguiente: la afirmación de la mera existencia del otro. Y por cierto que ya ello sería no poco. Habría que hacerse esta pregunta-test a sí mismo: ¿Estoy realmente en mi interior de acuerdo con que exista este ser determinado, quizá muy diverso, o también que vive conmigo, compañero de trabajo, vecino? ¿Acepto que él *sencillamente* exis-ta? Y ahora recién: "¡Qué admirable que existas!".

Supongamos de nuevo que esta afirmación brote de todo corazón. Pero ¿acaso el amado no vive y existe ya de por sí, sin esta afirmación mía, en cualquier caso, lo ame o no? Mi amor no hace nada para esto. ¿O acaso aporta algo para que él exista?

III

¿Qué es lo que propiamente significa para un hombre el hecho de que exista también otro, alguien que se vuelva hacia él y le diga: Qué admirable que tú también existas, sobreentendiendo que el otro no solamente *dice* tal cosa, sino que de veras *lo piensa*, lo quiere o, por así decirlo, lo "vive"?

Quien así pregunta, pregunta, es claro, sobre lo que el amor propiamente "debe ser", sobre lo que realmente da, sobre lo que ofrece. ¿Se produce algo, se realiza realmente algo, si alguien es amado o no? Esta es una pregunta que también debe ser considerada desde "la otra orilla", es decir, desde el punto de vista de aquel a quien le acontece ser amado.

Si se recurre en esta materia a los escritores filosófico-antropológicos que tratan seriamente de ella, los cuales, como fácilmente nos podemos imaginar, llenan bibliotecas enteras, entonces se recibe una respuesta única, admirablemente uniforme, a pesar de la diversidad en los detalles, una respuesta también extraña, a primera vista hasta asombrosa. Se dice, por ejemplo: En el amor se atribuye al amado directamente el existir. Hasta Jean Paul Sartre que habla de esto en su teoría filosófica, para el cual todo hombre es enemigo del otro, más aún, su verdugo potencial, hasta Sartre, que por suerte es también un poeta y un descriptor genial de la concreta realidad humana, hasta Sartre, digo, responde a nuestra pregunta diciendo que el meollo -*le fond*- de la alegría de sentirse amado, consiste precisamente en que al amado se le atribuya la existencia: el hombre se siente por ello justificado de existir. Y en Gabriel Marcel se encuentra una expresión grandiosa: Amar a un hombre significa: tú no vas a morir.

Aunque en tales formulaciones pueda verse, entusiásticamente trascendidos o directamente ignorados, los límites señalados al hombre finito, a pesar de todo, de esta manera se conserva en la mira y se pone en consideración *un* aspecto de la realidad, es a saber, que de hecho la forma más excelsa de la afirmación que puede ser pensada, es la *creatio*, la creación en sentido estricto. La creación, así lo ha formulado un filósofo alemán, es el grado supremo de la afirmación. Y precisamente esto, más allá de los argumentos y de las pruebas, a nadie le resulta tan obvio como a uno que realmente ama. El "sabe" que su afirmación, dirigida hacia el otro, hacia el amado, caería directamente en el vacío si no estuviera en juego algo así como una creación, y no sólo como algo que es anterior a su propio amar, sino como algo que todavía está en camino y en lo cual él mismo, el amante, participa y colabora, *por el hecho mismo* de que ama.

Es claro que tal presentimiento llegaría hasta lo absurdo y lo irreal si se quisiera atribuir al hombre, en serio y en el sentido estricto de la palabra, el poder creador. Ya algún otro, un alguien absoluto, antes de todo pensable amor humano, dijo: Yo quiero que tú existas; bien, muy bien que tú existas; de tal forma que el amor humano es siempre una segunda realización, una forma de repetición de este amor de Dios que da la existencia. Una repetición, sí, pero que si sucede en cosas plenificantes, resulta también una continuación y realización definitiva de aquello que comenzó en la creación.

IV

Si se piensa más de cerca, no deja de resultar sorprendente que a un hombre no le sea suficiente simplemente existir y estar ahí, lo que de hecho ya lo hace, y que en modo alguno dé lo mismo que alguien se vuelva hacia él y le diga: "Qué bien que tú existas" o no le diga nada. La verdad es que necesitamos esta confirmación expresa. Dicho de otra manera, más allá de la sola existencia, necesitamos también esto, ser amados.

Ello es, reiterémoslo de nuevo, algo extremadamente asombroso: el hecho de haber sido creados por Dios, en cierto sentido no es a todas luces suficiente para nosotros. Se nos hace necesaria la continuación y la definitiva realización de este haber sido creado, mediante el poder creativo del amor humano. Dije que ello resulta asombroso; sin embargo, es para nosotros una experiencia que podemos hacer por doquier, y la más obvia de todas, una experiencia que todo hombre puede hacer día tras día, y que queda de manifiesto en los giros idiomáticos que empleamos habitualmente. Decimos, por ejemplo: un hombre florece cuando le acontece que es amado; sólo ahora llega a ser plenamente él mismo; comienza para él una vida nueva. Aun cuando se trate de un niño, de un niño que todavía no nació, el hecho de ser amado por la madre parece ser directamente *la* condición de su propio desarrollo. En cierta medida se han vuelto conocidas las investigaciones del psicólogo René Spitz, investigaciones *comparadas* sobre diversos grupos de niños, algunos de los cuales nacieron en la cárcel y fueron atendidos y alimentados diariamente durante algunas horas por sus propias madres, también ellas encarceladas, y otros que fueron atendidos en institutos norteamericanos para niños recién nacidos, impecables desde el punto de vista higiénico, y por personal excelentemente capacitado. Pues bien, ¿cuál fue el resultado de estas investigaciones comparadas? En todo lo que tiene que ver con la mortalidad, la enfermedad, la predisposición a la neurosis, etc., los niños que fueron atendidos por sus madres en la cárcel están incomparablemente mejor! Es evidente, entonces, que no basta que alguien reciba suficiente comida, que no pase frío, que tenga un techo donde cobijarse, y todo lo demás que requieren las necesidades de la vida. Todo eso lo recibieron aquellos niños que fueron internados en casa infantiles, lo recibieron en una medida abundante. Recibieron *leche*, pero no *miel*. Esta alusión a la imagen bíblica de la tierra de promisión, que mana leche y miel, se encuentra en Erich Fromm, sociólogo y psicólogo alemán que emigró a los EE.UU. Leche, dice él, es el contenido de lo que necesitamos para satisfacer nuestras necesidades vitales; mientras que la miel simboliza, más allá, lo dulce de la vida y la felicidad de existir. Pero esto lo experimenta alguien solamente cuando se lo dicen o se lo hacen sentir, cosa que aquellos niños internados en el instituto infantil evidentemente nunca percibieron ni sintieron: “¡Qué bien que existas!”.

Esta es una actitud que a nadie se le puede exigir en un contrato de servicio como algo debido. El amor es, por naturaleza, algo no debido. Es esencialmente, y por lo tanto siempre, un don. Es, estrictamente hablando, *el* don por excelencia; como Santo Tomás de Aquino lo ha expresado: El amor es el don primigenio, y todo lo que fuera de él podamos recibir inmerecidamente se hace don solamente a través del amor.

V

No deja de resultar notable que entre los escritores contemporáneos, el hecho de ser amado, o más exactamente, el de querer ser amado, muy rara vez merezca

un juicio positivo. Barrunto que en esta realidad, de aspectos muy diversos, como todo lo que tiene que ver con el tema del amor, se esconde algo difícilmente captable. Algo que, sin embargo, es importante desentrañar. Nietzsche lo llamó la más grande de todas las pretensiones, la de querer ser amado. En la literatura psicoanalítica se señala con desaprobación que la mayoría de los hombres consideran el problema del amor más en *ser amado* que en amar. Y hasta el "Sr. Keuner" de las historias de Brecht deja percibir que el deseo de ser amado tiene poco que ver con el amor genuino.

Platón hace pensar en una nueva dimensión de lo que tratamos cuando dice que el amante es algo más divino que el amado. La verdad incluida en esta frase podría hacerse comprensible de distintas maneras. Por ejemplo así: habría que ser Dios para ser capaz de amar solamente, sin estar pendiente de ser amado; es un privilegio *divino* ser siempre menos un amado que un amante; nosotros, los hombre, no podemos nunca amar a Dios tanto como El nos ama; y ante todo: en relación con Dios, ciertamente le compete al hombre más ser amado que amar.

Reflexionando sobre esto último, alguno podría preguntarse si aquel descrédito generalizado del querer ser amado no será acaso una de las cien máscaras de la pretensión del hombre de querer ser semejante a Dios. En conexión con tales pensamientos se muestran quizá representaciones que son muy comunes en la manera de pensar cristiana sobre la vida "que es agradable a Dios", adquiriendo, sin apercibirse de ello, una faz totalmente nueva. Ellas alcanzan de nuevo, o también por primera vez, algo así como un color de realismo. Y se muestra cómo conviven estrechamente ligados los contenidos existenciales y fundamentales de una vida realmente humana: la conciencia, la angustia de perder el amor, la culpa, "el ser agradable a Dios".

Querer ser agradable es, prácticamente, tanto como querer ser amado. E incluso el concepto de *gloria* no está lejos. Los antiguos la definieron con toda naturalidad como "fama", como ser-reconocido-públicamente, y ser reconocido por el mismo Dios. Como hombres modernos iluminados, de entrada nos sentimos un tanto reluctantes al ver que se describe el asunto de una manera tan ingenua. Pero la impresión se serena y se profundiza cuando de hecho nos vemos obligados a entender la *gloria* como la más plena realización de la existencia, o incluso, como la gloria de la vida eterna. Dos cosas se nos pide: en primer lugar, que reconozcamos que en lo más profundo de nuestro ser nada deseamos con más empeño que ser públicamente alabados y reconocidos; y, en segundo lugar, que no sucumbamos ni a la fascinación de aquella sombría determinación de quien no quiere que se le regale nada, ni tampoco al infantilismo del que anhela ser constantemente aprobado.

La concepción de la existencia que se incluye en el concepto de *gloria* nos exige mucho más, es a saber, que confiramos a nuestra vida una actitud que podríamos caracterizar -no encontramos para ello una fórmula mejor- como Niñeidad, esto es, que el "Primer Amante" confirme en forma absolutamente inequívoca esta

nuestra vida, que públicamente, es decir, en presencia de toda la creación, diga y al mismo tiempo haga, que sea glorioso el hecho de que uno exista.

VI

El amor, ya lo hemos dicho, es siempre algo no debido, y por tanto, un don: esto, sin duda, es correcto y también sigue siendo verdadero. Sin embargo, resulta comprensible la siguiente pregunta: ¿es realmente el amante alguien que *solamente* quiere hacer un don y nada más? ¿No querría también, cuando ama, recibir algo para sí? ¿No es acaso el deseo de felicidad *el* verdadero motor de todo amor, la aspiración de la alegría, de una posesión más rica de la vida, de una existencia más plena, la caza de la forma original que me hace feliz (como se dice en Platón)?

Si uno atiende a esta pregunta, inevitablemente se le presenta toda la complejidad y polifacetismo del asunto. Por un lado, es propio de todo verdadero amor, que "no busque lo suyo". Hasta Friedrich Nietzsche, que se ha burlado mucho de esto, tratando de desenmascarar, como él dice, este "horroroso desatino", a saber, "que el amor debe ser algo 'no egoístico'"; lejos de eso, según él, el amor es "el más refinado placer de posesión", y el amante "más egoísta que nunca"; hasta Nietzsche, digo, no puede dejar de admitir que frente a la palabra "amor" hasta "la mujer más sabia y el hombre más vil... piensan en los momentos relativamente menos egoístas de toda su vida". Ello está, como se ve, no lejos de lo que también decía un hombre como San Agustín. Uno de sus asertos reza así: "Lo que no es amado por sí mismo, no es propiamente amado". Y otro: "Si amas, entonces ama sin remuneración".

Esto es, como se ha dicho, *un* lado de la moneda. Pero hay que tener en cuenta también el *otro* lado: que a pesar de todo, erran aquellos que a cualquier amor que pide algo o que necesita algo y, por lo tanto, es de hecho un amor de concupiscencia, lo consideran en forma despectiva como un amor "al salario del día", el cual, según Karl Barth lo ha expresado, no sería nada más que un "apetito más refinado o más grosero", como un egoísmo encubierto, como un mirar de soslayo a la recompensa. Una vez más hay que citar aquí a San Agustín: "Si realmente amas, entonces tu remuneración debe ser aquel a quien amas"!

¿Existe entonces, a pesar de todo, una remuneración del amor?! Aquí se advierte cómo la palabra "remuneración" no es unívoca, como podría parecer a primera vista; puede significar tanto el pago y el salario, *merces*, como también la recompensa, el *praemium*, por lo que el elemento de aquello que *no* es exigible, de lo no debido, del carácter de don, no se puede no tener en cuenta como incluido en la misma palabra. Se trata de *la* recompensa que se da como un fruto intrínseco de todo verdadero amor y de sólo él. Nadie, así me parece, habló con tanta precisión sobre esto como Bernardo de Claraval, en cuya formulación, dicho sea de paso, hay dos cosas dignas de tenerse en cuenta: que proviene de un tratado

sobre el amor de *Dios*, y que, con todo, no menciona el nombre de Dios. Reza así: "Todo verdadero amor es sin cálculo, y sin embargo tiene su recompensa; *puede* recibir su recompensa sólo si es sin cálculo... Quien busca en el amor algo distinto del amor, ese tal pierde el amor y al mismo tiempo la alegría del amor".

Sigue siendo, pues, incuestionablemente verdadero, que el amor no busca lo suyo. Y, con todo, de hecho se le da "lo suyo", con la condición de ese desinterés no calculador. Y esta retribución del amor no *puede* ser totalmente indiferente al amante. Los grandes maestros de la Cristiandad lo han expresado muchas veces: *no* está hecho el hombre creado *de tal forma* que podría querer *no* ser feliz, no ser bienaventurado. Un amor *absolutamente* desinteresado, un amor que ama sin motivo, como algunos teólogos sostienen que es únicamente el verdadero amor cristiano, está más allá de nuestras posibilidades.

Claro que la paradoja de un amor desinteresado de sí mismo está en vigencia. No es demasiado difícil descubrir de quién son las frases siguientes: "Si amas tu alma, existe el peligro de que ella perezca. Por tanto no la debes amar, ya que no quieres que perezca. Pero en cuanto no quieres que perezca, ya la amas". El autor es, una vez más, San Agustín, Doctor de la Iglesia, el doctor del amor. Y puedo muy bien imaginarme con qué gozo por la forma de la lengua dialéctica ha expresado este pensamiento bíblico, redactado de una manera paradojal.

Pero naturalmente no se trata aquí de un juego genial de pensamientos, y tampoco de mera elegancia retórica. Se trata de la existencia cotidiana de cada uno de los hombres, y de la posibilidad amenazadora de que la línea fronteriza entre el verdadero amor y la voluntad de gozar egoística puede quedar borrada de un momento a otro. De pronto uno busca, posiblemente sin advertirlo claramente, lo "otro" en el amor, y el amado se transforma, quizás sin darse cuenta, de un alguien cohumano en algo así como una cosa, un *neutrum*, un "mecanismo", como dice C.S. Lewis de manera drástica y sin miramientos, un mecanismo "que uno usa para su propia satisfacción".

VII

Especialmente reside en *esto* la verdadera desgracia de la brutal sexualización que, fomentada por la manipulación comercial y publicística, determina más y más hoy en día la atmósfera del ambiente público; como si se tratase de alguien personal, con un rostro humano individualmente acuñado, pero que de hecho no aparece como un ser humano individual sino simplemente como un *sex-partner*. Un psicoanalista norteamericano formuló de una manera muy exacta lo que aquí sucede, diciendo que en la visión del play-boy la hoja de higuera se ha trasladado a otro lugar, ahora cubre el *rostro* humano. Así se ha hablado, y con derecho, del

carácter engañoso del mero encuentro sexual; el hacerse uno sigue siendo necesariamente una ilusión; en realidad son después dos extraños, aún más alejados entre sí que antes; y de esta manera es comprensible la paradoja de que la sexualidad, aislada del conjunto de la existencia, más bien separa a los sexos que los une, y precisamente los deja solos allí donde creían encontrarse con seguridad. El resultado, como dice el francés Paul Ricoeur, *no* lo esperó con toda seguridad la generación de Sigmund Freud de la eliminación de los tabúes sexuales: la pérdida del valor a través del hacerlo fácil, más aún, este hacerlo fácil prácticamente, desemboca en la total vacuidad. Lo que a primera vista se puede creer que resulta después de esta inaudita libertad, si lo miramos más de cerca, muestra su fatal e inevitable vecindad con la desesperación. Pero aquí suelen también entrar en juego otras cosas totalmente distintas que un mero e irreflexivo abuso de la libertad, al punto de que en modo alguno es casual, al contrario, me parece en gran medida significativo, el hecho de que entre los escritores modernos que hay que tomar en serio, surja precisamente en este punto la idea de lo *demoníaco*. En Karl Barth se encuentra una frase, tal vez muy concisa, desacostumbradamente drástica en su manera de hablar: "El coito sin coexistencia es una cosa demoníaca". El norteamericano Harvey Cox, teólogo bautista, evoca a este respecto la idea de la expulsión de los demonios, que en el cristianismo se ha vuelto ya casi extraña; en ninguna parte, así dice él, es más necesario el exorcismo que cuando se trata del abuso cínico de la sexualidad en los chamanes del mercado y los curanderos de la propaganda comercial. Esto dice Harvey Cox en su famoso libro de "La ciudad sin Dios". Si bien no puedo imaginarme ni siquiera en sueños, de qué manera y con qué autoridad este autor, Harvey Cox, se imagina la concreta realización de un exorcismo, con todo, y ello es claro, se trata de una categoría religiosa y sacral, de una idea que en cualquier caso tiene su lugar en la esfera sobrehumana.

En este mismo campo se encuentra también el concepto que hemos expresado al principio, a saber, que la moción que reaparece siempre de nuevo en todo amor: "qué bien que tú existas", es una forma de repetición, una nueva realización del acto divino creador, en fuerza del cual *todo* lo que es real en el mundo existe y al mismo tiempo es "bueno", es decir, digno de amor. Sin embargo, con esto no se ha dicho todavía ninguna palabra sobre la forma específicamente *cristiana* del amor. Pero tampoco ésta se encuentra más allá del campo de la experiencia.

Tal es, por ejemplo, el fenómeno plenamente evidente de esa religiosa eslava del sur, la Madre Teresa, que se ocupa de los moribundos desamparados en las calles de Calcuta y que cura las heridas a los leprosos. Por un lado, no se puede comprender y describir lo que ella hace de otro modo que como una forma de entrega amorosa, alimentada al mismo tiempo desde la moción "qué bien que existas"; asimismo este modo de amor que absorbe toda su persona, no se realiza solamente en una esfera que está en contra de la afectividad natural, sino en una esfera "sobrenatural" y "espiritual", e incluso abarcando todo su ser. Pero por otro

lado es evidente que aquí sucede algo *nuevo*, algo que no se puede poner tan fácilmente en la línea de la amistad, la simpatía, el afecto, etc.

Precisamente esto nuevo se puede hacer plausible como algo puesto al alcance de los hombres o, dicho más exactamente, como algo posibilitado al hombre. Para ello, naturalmente, sería necesario dar algunos pasos mentales, pero no solamente mentales. El primer paso ya está dado: desde el punto de vista puramente fáctico, todo aquel que ama repite la aprobación divina que ha acontecido en la creación. Un segundo paso sería identificarse expresamente no sólo con aquel *acto* de la afirmación creadora, sino también con el "Actor", es decir, con Dios mismo. Sin embargo, tampoco este paso habría alcanzado todavía el grado del amor verdaderamente sobrenatural, que la teología cristiana acostumbra llamar *caritas* o *agape*. Ello se hace posible sólo en base a la convicción de la fe, según la cual al hombre se le ha dado, en el acontecimiento de la Encarnación, el don de una participación inmediata en el poder afirmativo y creador de Dios, por lo tanto, en el amor divino; así que ahora nosotros, de una manera totalmente nueva y en una forma de otra manera no realizable, cuando nos dirigimos a otra persona podemos decirle: Qué bien que tú existas. Si bien es cierto que esto nuevo no destruye lo más mínimo el poder natural del amor del hombre, ni tampoco lo excluye, no necesitando por tanto pensarse en formas nuevas y diversas para expresar este amor sobrenatural (una sonrisa, una broma, una charla entre vecinos junto al cerco del jardín que los separa, y hasta un amigable chancear; todo esto *puede* ser una manera de consolar, de perdonar, o de reconciliarse desde la fuerza divina del amor), a pesar de que esto sea así, sin embargo también aquí lo que es natural a la naturaleza no sólo se presupone como algo no destruido sino también *perfeccionado*. Pero la perfección significa siempre también transformación, quizá transformación en un grado tal, que la nueva forma pueda parecer como algo totalmente extraño y que nos extraña a nosotros. Y así podríamos preguntar: ¿Qué tiene ya de común, por ejemplo, el mutuo embelesamiento de dos enamorados con el obrar de una religiosa que se apiada de los mendigos moribundos? Y, sin embargo, *hay* una conexión. Claro que solamente un hombre extraordinario logra percibir lo extraordinario de cada hombre en forma inmediata ("admirablemente creado y más admirablemente recreado"), y frente a esto admirable responder también después con la exclamación del amor: ¡Qué admirable que tú existas!, con lo cual nos encontramos casi en el vocabulario del amor erótico. Sin embargo, sigue en pie que la realización plena es siempre también transformación. Y pertenece al concepto de la realización plena, el hecho de que nadie de antemano pueda decir hasta qué profundidad llegará; el aprendiz *puede* tener una idea de cómo se expresará desde adentro su plena realización en el maestrazgo, y qué se exigirá de él para ello. Quizá la fuerza natural del amor, para poder seguir *viviendo*, deba atravesar por una especie de muerte. San Agustín nos dejó una expresión que horroriza: Cuando la *caritas* nos hace nuevos y nos rejuvenece, produce en nosotros un cierto tipo de muerte, *facit in nobis quamdam mortem*.

Algo semejante se insinúa también en la manera antiquísima de hablar en imágenes, donde a la *caritas* se la llama fuego, porque lo consume todo y todo lo convierte en sí mismo. Se ve así cómo es mucho más que una devota bagatela, de lejos más, y algo totalmente distinto, lo que la Cristiandad reza: Enciende en nosotros el fuego de tu amor.

C C C

Homenaje a Josef Pieper

El pasado 4 de mayo, Josef Pieper cumplió 90 años de edad. Colaborador permanente de la revista *Gladius*, aprovechamos la ocasión para expresarle a través de estas páginas todo nuestro agradecimiento, nuestro afecto y nuestra admiración.

Transcribimos a continuación la carta que le dirigiera el Santo Padre con motivo de dicho aniversario.

Al Prof. Dr. Josef Pieper
Münster

Muy estimado Señor Profesor:

En ocasión de su nonagésimo cumpleaños, quiero transmitirle mis más cordiales deseos de felicidad y de bendición. Experimento la obligación de incluirme en la multitud de aquellos que se sienten gratamente ligados a su estimada persona y a su inmensa obra científica.

En los decenios pasados pudo Ud. inspirar un sello a toda una generación de estudiantes de filosofía y de teología en las escuelas superiores en Essen y en Münster y, más allá, a un público universal al que tuvo Ud. acceso a través de conferencias como profesor invitado o también en cursos de postgrado. A todos ellos Ud. los ha puesto en contacto con el rico patrimonio de la filosofía cristiana. El pensar de su propio maestro, Santo Tomás de Aquino, de cuya obra multifacética Ud. supo como ningún otro extraer tantas enseñanzas de una manera desacostumbrada, llegó a ser para las generaciones más jóvenes un instrumento que, en base a la imagen cristiana del hombre, es apto para penetrar la realidad del tiempo y de la eternidad, comunicándoles de esa manera una sólida base existencial.

Con su vida personal Ud. ha dado un testimonio elocuente de cómo los conocimientos metafísicos adquiridos pueden marcar un camino de vida y también dar la fuerza para llevarlo adelante. Su misma personalidad, tan sincera, es una expresión real de aquella fe católica en la cual Ud. se ha inspirado.

Que Dios omnipotente, ante quien deberemos dar cuenta, le recompense su engagement *inquebrantable y rectilíneo en un tiempo donde, con demasiada frecuencia, se pierde la claridad de visión para establecer las distinciones esenciales, así como también su rico trabajo filosófico únicamente al servicio de la verdad, que es Él mismo, y que en los años futuros le dé salud, la alegría de la fe y la paz del corazón.*

Para ello, muy estimado Señor Profesor, de corazón le imparto a Ud., a su estimada familia, así como también a Münster, su amada ciudad natal, mi bendición apostólica.

Del Vaticano, 22 de mayo de 1994

Joannes Paulus pp. II

EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS [k]

DIMAS ANTUÑA

SEÑORES: mi párroco, el señor Cura de la Catedral, me ha invitado en vuestro nombre para que haga uso de la palabra en estas reuniones de estudio de la Acción Católica. El señor Cura me ha dicho que era vuestro deseo que desarrollara en dos o tres reuniones, algún tema de DOCTRINA. Vosotros sabéis, señores, que EN LA IGLESIA, la palabra de doctrina pertenece estrictamente al OBISPO. La autoridad oficial es el ÓRGANO DE LA VERDAD, y frente a esa Iglesia enseñante, el resto de la comundiad cristiana no es ni puede ser otra cosa, sino la Iglesia enseñada. A la Iglesia *docens* corresponde en la comunidad cristiana la Iglesia *discens*. Leemos en el Libro de Esdras que, cuando los Sacerdotes leían solemnemente la Ley al pueblo, el pueblo estaba *IN GRADU SUO*.

Yo, pues, al aceptar esta invitación con que me habéis honrado, deseo ante todo ponerme EN MI LUGAR: Simple fiel sin docencia y sin otro título ante vosotros que mi BAUTISMO no voy a hablar como quien enseña sino como quien recuerda.

Está también en la estructura orgánica de la Iglesia, que, fuera del Magisterio, subordinado a él, y en cooperación de piedad y sincera obediencia con él, se dé una COMUNICACIÓN FRATERNAL de la palabra recibida, ya sea para confirmar en cada uno esa palabra, ya por el noble placer de recordar en común, entre cristianos, las verdades que todos conocemos, y amamos. En la Argentina y sobre todo en el Brasil he participado algunas veces de estas REUNIONES DE ESTUDIO de la Acción Católica. Al departir allí con mis hermanos sobre el contenido de nuestra fe, he dicho lo que suelo repetir siempre que hablo, es decir, que NO ENSEÑO y que sólo hablo A LOS QUE SABEN y porque YA SABEN. Declarar eso y convenir con vosotros en esta COMUNICACIÓN SENCILLA de la palabra de Dios es para mí un inmenso placer. Fuera de los actos del culto y del misterio absolutamente incomunicable de la oración no conozco ninguno más alto.

Estamos aquí reunidos con el beneplácito de nuestro OBISPO, bajo la presidencia paternal de nuestro PÁRROCO, y, dentro de ese orden DE OBEDIENCIA de la jerarquía, vamos a tratar de las cosas de Dios. ¿Qué sencillez, qué seguridad,

---

[k] Conferencia que el autor pronunciara en el Uruguay

qué amable libertad de hijos no podrá haber así en nuestras palabras? No somos ni nos erigimos en maestros; por amor a nuestra Madre la Iglesia vamos a repetir con la mayor atención posible la ENSEÑANZA RECIBIDA, y, con voz normal -ni alta, ni forzada- conforme a LO QUE SOMOS, vamos a confesar esos misterios familiares y sublimes, de los cuales vivimos. Confiando en vuestra benevolencia, señores, entrego pues, a vuestra caridad esta tarde esta palabra que, como digo, NO ES DE LECCIÓN, y que sólo tiene por objeto servir de núcleo o pretexto para ese estudio de ASIMILACIÓN DE LA VERDAD RECIBIDA, que todos tenemos el derecho, Y AUN EL DEBER, de hacer.

Se ha convenido que el tema de estas conversaciones sea acerca de "El Reino de Dios". Este tema puede ser un tema escriturario. El Exégeta o el Teólogo pueden tratar de él, según sus disciplinas especiales, haciendo ya un estudio positivo, ya una investigación crítica. Simple fiel, yo no puedo ofreceros sino algunas reflexiones desde MI PUNTO DE VISTA, es decir, desde el punto de vista QUE RESULTA DE MI POSICIÓN EN LA IGLESIA. Un hombre bautizado, que forma parte de la comunidad de los fieles, que en unión de fe y esperanza con todos los cristianos de este mundo dice al Padre, cada día: *ADVENIAT REGNUM TUUM*, ¿no sabrá algo, no podrá decir algo, acerca de ese REINO que así pide? Es evidente que sí. La respiración, la alimentación, cualquiera de nuestros actos orgánicos puede ser motivo de una tesis CIENTÍFICA. Pero aparte de ese estudio ESPECIALIZADO, el hombre como tal, en ejercicio de su pensamiento directo ¿no tendrá también alguna palabra acertada acerca de estas maravillas de su propio ser?

Mi tema, pues, NO SERÁ: "De lo que pensaban los judíos contemporáneos del Señor acerca del reino de Dios", o "Del concepto que la letra de los Evangelios nos permite formar acerca del Reino de Dios", pues esos dos temas puramente históricos o críticos, están fuera de mi propósito, y, si queréis, también de mi competencia. Mi tema, más general, responde solamente a mi bautismo (responde a lo que yo sé, a lo que YO SOY), y puede formularse así: ¿Qué es el reino de Dios para un cristiano católico, para un HIJO DE LA IGLESIA, para un hombre que, por la fe y la obediencia, forma parte de la comunidad fundada por el Señor y a la cual -según la palabra de este mismo Señor nuestro- "LE PLUGO AL PADRE DARLE EL REINO"?

Por un artificio de abstracción un historiador puede darse el lujo (mental) de DESCUBRIR LA AMÉRICA. Pero los que hemos nacido en este continente no podemos -sin someternos a una disciplina particular- hallar y descubrir como TIERRA IGNOTA la tierra de nuestro nacimiento que Dios quiso darnos POR MORADA.

Y así, pues, PARA LOS QUE NO SON DE DIOS, -para el judío, el hereje, el pagano o el infiel- el Reino de Dios puede y acaso tiene forzosamente que presentarse como un tema de investigación, como un enigma que pide ser resuelto o por lo menos circunscripto mediante la ayuda de las ciencias. Y en ese camino sus estudios

pueden ser poderosamente secundados por la admirable labor crítica de los doctores cristianos que, apartándose -por hipótesis- de la realidad del misterio en que viven, descienden ya a los fundamentos exteriores de la fe, ya a la formulación intelectual y dialéctica del PROBLEMA o LOS PROBLEMAS del Reino. Nosotros, entretanto, y hablando aquí, entre cristianos, no tenemos por qué plantear como PROBLEMA lo que nos ha sido dado *in Ecclesia*, como MISTERIO, y, volviendo al símil del descubrimiento de América, si, como HISTORIADOR, yo puedo descubrirla (aunque sé bien que todo eso es pura investigación, que América fue descubierta, que en ella vivo y que no soy yo quien la descubro...), como AMERICANO y en ejercicio DIRECTO de mis facultades, sólo puedo constatarla, conocerla, MOSTRARLA, ADMIRARLA, AMARLA: contar su grandeza, enumerar sus riquezas, decir su belleza y hasta, si queréis, hablar de esas regiones grandiosas y remotas que tiene, -como los Andes o la varzea amazónica- cuya inmensidad nos sobrecoge y que sabemos que han sido apenas exploradas...

Sea, pues, claro que no voy a tratar del PROBLEMA escriturario del Reino de Dios -tema que, no siendo doctor, no me corresponde- y que como simple cristiano y cristiano que habla EN CRISTO a otros cristianos, voy a tratar del MISTERIO del Reino de Dios, tal como este misterio nos ha sido dado, a todos, en la Iglesia.

I

La palabra MISTERIO pertenece a la terminología religiosa. Se entiende comúnmente por MISTERIO un secreto, algo impenetrable, oculto, escondido, inaccesible a la razón humana (aun a la razón iluminada por la fe), y así se habla con toda propiedad del misterio de la Trinidad, del misterio de la Eucaristía, de los misterios del Rosario, es decir, de los misterios de la vida de CRISTO. De una verdad que la razón humana admite que NO ES UN ABSURDO, pero que esa misma razón reconoce que no puede comprender, decimos que es, para el hombre, un MISTERIO.

Pero, aparte de ese aspecto de cosa inaccesible a la razón -que es SECUNDARIO, porque es el aspecto que el misterio presenta a las solas facultades cognoscitivas del hombre-, por MISTERIO se entiende en la Iglesia todos aquellos actos -como los sacramentos, la oración o la misa- en que los fieles reciben de una manera real, aunque oculta, cualquier COMUNICACIÓN de la gracia.

Y así, si el MISTERIO constituye para la razón el fondo inexplicable de una cosa, no por eso deja de ser para el cristiano (para la fe) UN ACTO DE DIOS QUE SE COMUNICA SOBRENATURALMENTE A SUS HIJOS. En este sentido, la Comunión, la Misa, el MISTERIO de la Eucaristía, es el MISTERIO DE FE por excelencia, es decir, la comunicación más grande de la vida divina que el Padre da a la Iglesia en el Espíritu Santo, POR CRISTO, NUESTRO SEÑOR.

Un misterio, pues, para los fieles, es un encuentro sobrenatural de Dios con la criatura; un acto viviente del: HE AQUÍ QUE VENGO, de la Encarnación; una realización del aquél: SALÍ AL ENCUENTRO de los que me buscaban, ME DESCUBRÍ a los que no preguntaban por mí, de que nos habla el Profeta (Is. 65).

Nuestra vida en Cristo, esta vida sacramental de la Iglesia que nos da el ser y nos anima, no es otra cosa que ese encuentro vital, y vivificante, de la criatura con Dios. Y así, pues, comprenderéis que, cualesquiera que sean los PROBLEMAS -críticos, históricos, filológicos, teológicos- que pueda presentar el Reino de Dios a la investigación racional, la REALIDAD de ese Reino, su COMUNICACIÓN, su MISTERIO, puede ser objeto de alguna reflexión, por lo menos "para los hijos del Reino".

El que no tiene una cosa, la busca; el que la tiene, la POSEE; y, si sabe que la posee, conforme a esa conciencia, conforme a esa INTELIGENCIA de lo que posee, puede dar testimonio. Y tal es el Reino de Dios. Mientras su doctrina para el judío, el hereje, el pagano o el infiel es UN PROBLEMA, para el cristiano -a quien este Reino preparado desde el principio de mundo ya le ha sido dado de algún modo- es el pan de los hijos, es decir, un misterio, una comunicación de Dios a la Iglesia, un encuentro sobrenatural de la criatura con Dios, una realidad espiritual que el infiel no puede entender, que el mundo no puede recibir, que el hereje sólo puede deformar, pero que en nosotros es certeza, luz, paz y gozo en el Espíritu Santo.

Definida nuestra posición y determinado nuestro tema, hablemos ahora entre nosotros, es decir, en Cristo *et in Ecclesia*, del Reino de Dios.

II

Leemos en San Marcos "que después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea PREDICANDO EL EVANGELIO DEL REINO DE DIOS, y diciendo: El tiempo es CUMPLIDO y el Reino de Dios está cerca, ARREPENTÍOS, y CREED AL EVANGELIO" (Mc. 1, 14-15).

S. Mateo, por su parte, nos dice que "oyendo Jesús que Juan estaba preso se volvió a Galilea y, dejando a Nazaret, vino a Cafarnaúm... Y DESDE ENTONCES EMPEZÓ A PREDICAR y a decir: ARREPENTÍOS PORQUE EL REINO DE DIOS SE HA ACERCADO" (Mt. 4,12). Y más adelante dice que recorrió Jesús toda la Galilea enseñando en las sinagogas y PREDICANDO EL EVANGELIO DEL REINO, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo, etc. (Mt. 4, 23-25).

S. Lucas atestigua que "Jesús caminaba por todas las ciudades y aldeas PREDICANDO y anunciado EL EVANGELIO DEL REINO DE DIOS" (8, 1). Y también nos dice cómo las gentes lo buscaban y venían a él, y lo detenían para que no se apartase de ellos, mas él les dijo: "También a otras ciudades es necesario que

anuncie EL EVANGELIO DEL REINO DE DIOS porque, PARA ESTO, he sido enviado" (Lc 4, 43).

El mismo S. Lucas refiere dos misiones de los discípulos del Señor: la misión de los 12 y la misión de los 70. En la misión de los 12 dice que "juntando el Señor a sus discípulos les dio virtud y potestad sobre los demonios y para que sanasen enfermedades Y LOS ENVIÓ a que predicasen EL REINO DE DIOS" (Lc. 9, 1-2). Y en la misión de los 70 los envía diciéndoles: "En cualquier ciudad adonde entréis sanad a los enfermos que en ella hubiere y decidles: SE HA LLEGADO A VOSOTROS EL REINO DE DIOS" (Lc. 10, 9).

También S. Lucas nos refiere cómo estando el Señor lanzando un demonio y diciendo algunos de él que era endemoniado y que, de Belcebú, príncipe de los demonios, tenía aquel poder de echar fuera a otros demonios, el Señor respondió a aquella blasfemia y mostrando la virtud de Dios en él, les dijo: "Ved, pues, que, SI POR EL DEDO DE DIOS echo yo fuera los demonios, ciertamente HA LLEGADO A VOSOTROS EL REINO DE DIOS" (Lc. 9, 14-28).

Cualquiera que sea el misterio del Reino en su realidad y en su contenido, podemos decir que, objetivamente hablando, EL REINO DE DIOS ES AQUELLO QUE VINO A PREDICAR EL SALVADOR. Él mismo lo dice: PARA ÉSTO HE SIDO ENVIADO.

Por otra parte, vemos que este Reino es ALGO QUE ANTES NO EXISTIA: es una cosa nueva, una novedad, es, literalmente, un EVANGELIO, una nueva dispensación de Dios, inaugurado solemnemente por el Señor, y anunciada como tal, pues él mismo dice: EL TIEMPO SE HA CUMPLIDO, y, para marcar con más fuerza ese tiempo cumplido y la nueva dispensación, el nuevo orden, el nuevo tiempo que empieza, dice: "HASTA JUAN LA LEY Y LOS PROFETAS, LUEGO el EVANGELIO DEL REINO DE DIOS ES ANUNCIADO" (Lc. 16, 16).

El Reino es lo que vino a predicar el Señor; el Reino es un EVANGELIO, es decir, algo nuevo; ahora bien, para recibir esa predicación del reino y entrar en esa nueva dispensación de Dios, al hombre se le exigen dos cosas: la PENITENCIA (la metanoia o conversión) y la FE. Lo exige la voz severa de Juan, el Precursor; lo exige el Señor; lo exigen sus discípulos. Todos dicen, a una: ARREPENTÍOS y creed al EVANGELIO; ARREPENTÍOS porque el REINO DE DIOS se ha acercado. Sin la penitencia, nadie puede recibir el Reino de Dios; sin la fe, nadie puede poseerlo.

Pero el Reino de Dios no es una simple renovación moral. Es un EVANGELIO, es un MISTERIO NUEVO, y, así, la penitencia y la fe, condiciones subjetivas que debe traer el hombre para recibir el Reino, no son, por sí solas, suficientes para dárselo. La penitencia y la fe disponen al hombre para recibir el Reino, pero, dispuesto el hombre a recibirlo, el hombre no lo recibe por su sola disposición.

Y así cuando el doctor de la Ley, Nicodemo, viene a consultar al Señor de noche, oímos que el Señor le dice estas asombrosas palabras: "En verdad, en verdad te digo que el que no naciere otra vez no puede VER el Reino de Dios". Y cuando Nicodemo le pregunta cómo podrá ser que el hombre vuelva al vientre de

la madre para nacer otra vez, el Señor le indica la RE-generación espiritual diciéndole: "En verdad te digo que el que no naciere del agua y del Espíritu Santo no puede ENTRAR en el Reino de Dios".

La penitencia y la fe, pues, se perfeccionan en el BAUTISMO, y sólo el que nace de nuevo, de Dios, por el bautismo, puede ver el Reino, y sólo por esta RE-generación nos es dado ENTRAR en él.

Todo esto nos advierte del carácter estrictamente espiritual, interior, sagrado, religioso del Reino de Dios. Inaugurado por la palabra de Cristo, este misterio escondido en Dios por siglos y manifestado ahora a los hombres al cumplirse el tiempo, pide al hombre una renovación espiritual, es decir, que entre el hombre en sí mismo, por la penitencia, y que se eleve sobre sí mismo, por la fe.

No es, pues, el Reino una realidad exterior, política, en la que se pueda prescindir de la renovación moral, y tampoco es una simple restauración o renovación moral de algo -como la Ley- ya existente. No, el Señor predica un EVANGELIO, es decir, un orden nuevo, una realidad nueva, una nueva dispensación, y en ella no puede entrar el hombre sino por RE-generación, es decir, por un nuevo nacimiento; sólo a esta nueva criatura nacida de Dios por Cristo, en el bautismo, le es dado ver el reino de Dios. De ahí que el Señor diga a los discípulos estas profundas palabras: "A vosotros os es dado el MISTERIO del Reino de Dios, en cuanto A LOS DE AFUERA, todo les llega en parábolas".

Dispensación de Dios, su contenido es inefable, y su doctrina no puede ser comunicada en proposiciones demostrables, ni dada -sin discernimiento ni preparación- para pasto sensual del indiferente o del infiel. Por una disposición deliberada el Señor predica solamente en parábolas. ¿A QUÉ COMPARAREMOS EL REINO DE DIOS? ¿A QUÉ ES SEMEJANTE EL REINO DE DIOS? En la parábola la Sabiduría, que se justifica en sus hijos, comunica la doctrina del Reino a los que ya son de Dios, mientras que los de afuera al negar al Señor el arrepentimiento y la fe, al negar al Padre el *fiat* filial que les puede hacer hijos, viendo, no ven y, oyendo, no oyen.

Un mismo rayo de luz, según el ojo de la pura intención de cada uno, a éstos ilumina, a los otros ciega. Los de afuera quedan, pues, (quedarán eternamente) ante el PROBLEMA del Reino, es decir, sin que les sea dado saber a punto fijo a QUE se refiere la parábola.

El EVANGELIO, pues, como veis no es un código, como el Levítico, ni una sabiduría didáctica, como el Eclesiástico o los Proverbios. El EVANGELIO es el anuncio y la comunicación de un misterio cuya predicación no consiste, no consistió nunca, en solas palabras. EL SEÑOR JESUS, atestigua S. Lucas, empezó a HACER y a ENSEÑAR; este hacer son sus actos de virtud, actos de imperio sobre el demonio, la muerte y el pecado, actos que permiten discernir la llegada del Reino, y que el Señor mismo los da y los hace como el criterio de su predicación. "SI YO LANZO LOS DEMONIOS POR EL DEDO DE DIOS, dice a los fariseos que lo acusan

de estar endemoniado, ES EVIDENTE QUE LLEGÓ A VOSOTROS EL REINO DE DIOS". Y cuando los discípulos de Juan vienen a preguntarle en embajada: "¿Eres tú EL-QUE-HA-DE-VENIR (literalmente, el Mesías) o habemos de esperar a otro?", el Señor les muestra esos actos de poder y les dice: "Id y anunciad a Juan LO QUE OÍS Y VÉIS": los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados, y ¡DICHOSO EL QUE NO SE ESCANDALIZARE DE MÍ!"

III

En este "¡Dichoso el que no escandalizare DE MÍ!", el Señor toca lo que diríamos el punto crucial, neurálgico, del EVANGELIO, esto es, la relación entre el Reino de Dios y el Rey de Dios, el Mesías Señor. Los doctores de la Ley eran bastante inteligentes para comprender que la doctrina del Reino no podía ser una doctrina conceptual, hecha de bellas y acaso justas palabras... Dialécticos sagaces, comprendieron desde el primer momento que, si había llegado el Reino, era porque había llegado el MESÍAS. Esa era la enseñanza fundamental, irrefragable, que se desprendía (y se desprende) de la Ley y los Profetas: el Reino de Dios es la visita de Dios a su pueblo, y está intrínsecamente ligado a la PERSONA manifestada del Mesías. Ahora bien, si aquel EVANGELIO era el Reino, aquel JESÚS era, tenía que ser el Cristo.

¿Lo era? ¿Podía serlo? Ese Jesús de Galilea, ese Rabí Jesús ben José, el hijo de José el Artesano, el de Nazaret (¿de Nazaret puede haber algo bueno?), ¿PODÍA SER el Mesías, es decir, el gran esperado, el ser sobrehumano de las visiones trascendentes de Daniel y Ezequiel, y los otros Profetas?

Para los judíos, señores, esto era no solamente el gran escándalo sino algo sencillamente inaceptable. Los judíos (hablo de la colectividad, de la gran masa y las autoridades del pueblo) esperaban el Reino de Dios como algo cósmico, sensible, portentoso, como algo (en cierto modo) catastrófico. El Reino era la esperanza de Israel y en esa esperanza, como en un fuego ardiente, ardían todas las pasiones. (Desde luego que los pobres, los humildes, las almas de oración, ponían en la esperanza del Reino el recto sentido espiritual de las promesas, una fe auténtica -como pudieran haberla tenido Abraham o David- y un corazón puro. Pero éstos eran "los pocos", eran "el residuo de Israel", criaturas contadas, y amadas de Dios, fieles como un gemido al soplo del Espíritu Santo...). Los otros y estos otros, como he dicho, eran "todos", pues eran las autoridades y la masa del pueblo, esperaban, querían, EXIGÍAN otro Mesías.

Para ellos el Mesías tenía que ser ante todo un VENCEDOR, es decir, el creador victorioso de una dominación política que humillara a las naciones, y también un VENGADOR, es decir, un hombre de ira, que juzgara y destruyera y condenara; que sancionara con prodigios aquella hipocresía atormentada de las tradiciones de los

doctores, y aliviara con retorcidas doctrinas aquellos rencores viejísimos, amargos y fríamente delirantes, que devoraban -por dentro- a los puros, a los FARISEOS.

El doctor de la humildad, el "servidor" de Yaveh, el Hijo del hombre, el Señor de Isaías, que venía a salvar lo que estaba perdido, y en vez de la fuerza furiosa traía la salud, y en vez de la ira, el perdón...; el Maestro BUENO que hacía entrar al hombre en sí mismo y liberaba, y sanaba; el Rabí sin largos discursos, sin exégesis oscuras, complicadas al infinito (es necesario leer a los maestros de la época para darnos una idea del asombro de sencillez que tenía que producir la palabra de Cristo...); el JESÚS temido de los demonios, accesible a los pobres, fácil y piadoso a los enfermos, no sólo no presentaba -a pesar de las profecías desbordantes de amor y de verdad de Isaías y Jeremías y los Salmos- las condiciones requeridas para el reconocimiento, sino que era LA GRAN DECEPCIÓN POLÍTICA, y la más odiosa, la más chocante aparición MORAL.

No se acababa de saber dónde encuadraba su evangelio del Reino, y, cada vez que la obsesión nacionalista o los rencores del moralismo le tendían el lazo dialéctico, el Señor, puro como la luz, transcendente como la verdad, se escapaba de sus argumentos. "DAD AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR". ¡Pero eso no era responder sino desentenderse de la cuestión concreta que se le planteaba! Y decir delante de la adúltera: "EL QUE ENTRE VOSOTROS ESTÉ SIN PECADO TIRE LA PIEDRA CONTRA ELLA EL PRIMERO", tampoco era decidir del caso moral sino entrarse, y con qué autoridad de Dios, que ilumina y juzga, en la conciencia nada transparente de los acusadores. Y notemos que en ambas respuestas el Señor no procede por evasión sino por eminencia. No es por superarlos a ellos en habilidades y malicias que esquiva la cuestión con que lo tientan, es por estar él allí adonde ellos no pueden seguirlo, es decir, en su ser, en su autoridad, en su EVANGELIO.

El Reino de Dios es superior al orden político, y tan superior, que sin destruirlo, lo incluye, y nada impide que el hombre (aun el hijo del Reino) le pague, en la pobre línea temporal de los servicios limitados que de él recibe, un tributo; y en la esfera de lo moral el Reino de Dios es tan superior al orden de la Ley, que, sin transgresión de la Ley pero por obra de la Gracia (que la supera y la cumple), y tal es la NOVEDAD que trae el Reino, allí donde la Ley no puede sino condenar, el Reino redime, salva, y crea de nuevo al pecador dándole una nueva vida.

Ahora bien, el Señor fue rechazado por los suyos que no quisieron recibirlo, y condenado, no por sus palabras de doctrina, que ningún hombre habló jamás como aquel hombre y todo el pueblo estaba poseído de admiración por su doctrina, ni por sus obras de virtud, que todo lo hizo bien, sino por eso que decimos nosotros cuando rezamos el "Señor mío Jesucristo", es decir, por aquel misterioso POR SER VOS QUIEN SÓIS. Sí, el Señor fue condenado POR SER ÉL QUIEN ERA, es decir, por lo que decía de sí mismo, por su PERSONA, por su YO SOY; fue condenado porque -como muy bien notaban los doctores que medían perfectamente el alcance de aquellas palabras- siendo HOMBRE se decía IGUAL A DIOS.

La relación entre el Reino de Dios y el Mesías, y las cuestiones de infinita consecuencia que aquella relación entrañaba, esto es, la relación única e incomunicable ENTRE EL MESÍAS Y DIOS, produjo el desenlace del EVANGELIO.

Si quitamos de nuestros sagrados libros la predicación del Señor, es decir, LA DOCTRINA DEL REINO, no nos queda en ellos otra cosa que los testimonios de la vida de Cristo, es decir, los testimonios de LO QUE EL SEÑOR DECÍA DE SÍ MISMO, los testimonios DE LO QUE EL SEÑOR ES.

Tenemos los evangelios de la Infancia, que atestiguan el misterio de la Encarnación y las manifestaciones de Cristo nacido, y luego los misterios de la Pasión del Señor, cuyo prólogo es LA TRANSFIGURACIÓN, cuyo epílogo los forman LA RESURRECCIÓN y LA ASCENSIÓN, y cuyo núcleo y substancia -dentro de aquel proceso político, legal, exterior, de las persecuciones, disputas, prisión, juzgamiento y condena- lo forma un misterio que el mundo no puede recibir, que los judíos no podían sospechar, que el demonio acaso ni pudo conocer, es decir, la manifestación del SACERDOCIO de Cristo a su IGLESIA, y aquel acto supremo en que el Señor al instituir su propio MISTERIO, como Mediador, Sacerdote y Víctima, -en ese ofrecimiento al Padre y entrega sacramental a los hombres de su SACRIFICIO- fundó y reveló, en el Cenáculo, la Nueva y Eterna alianza en su SANGRE.

IV

Notemos, pues, señores, que el EVANGELIO DEL REINO lleva -directamente- a la PERSONA DEL MESÍAS, y que la disputa sobre QUIÉN es Cristo es tan fundamental que concentra y finalmente absorbe la doctrina del Reino. El Reino será lo que sea el Cristo. Pretender entrar en el Reino de Dios con prescindencia de la persona del Mesías, es IMPOSIBLE.

De dos maneras es planteado el MISTERIO DE CRISTO en el evangelio. La una es escrituraria, jurídica, legal. La otra es absoluta, es decir, de una manera no más rigurosa (racionalmente) pero sí mas cruda, más desnuda, mas fuerte: EN TÉRMINOS DE FE.

Todos los evangelios pero particularmente el de S. Juan -el más dramático y violento de los cuatro evangelios- , nos dan esa interminable, atroz disputa del Señor con los doctores acerca de su propia persona. Y es curioso ver que, mientras el MISTERIO DEL REINO (por la trascendente novedad de su realidad espiritual) sólo es dado en parábolas, el MISTERIO DE CRISTO (debido al magisterio, o a la férula, si queréis, de la Ley) es planteado con el lenguaje más crudo y directo y más reducido a términos propios. El SÍ y el NO tienen aquí toda su fuerza exclusiva. Ni la dialéctica ni las pasiones admitieron nunca en aquella lucha la menor concesión. ¿HASTA CUÁNDO NOS ACABAS EL ALMA? ¿HASTA CUÁNDO NO NOS DIRÁS SI TÚ ERES EL CRISTO?

Recuerdo que una vez en Buenos Aires departiendo con un japonés culto acerca del shintoísmo, y apurando yo a aquel hombre, con mi necesidad católica de definición y claridad, para que me dijera, SÍ o NO, si su Emperador era DIOS, aquel universitario lleno de sonrisas tuvo un movimiento de CASI impaciencia, y poniéndose en pie me dijo con una suavidad felina: -*Monsieur*, (nos entendíamos en francés) *Monsieur, au Japon on ne fait pas de questions tranchantes*.

Así es. En el Japón no se hacen preguntas terminantes. Las categorías del pensamiento en Oriente parece que no permiten cuestiones categóricas... Pero el pueblo elegido POR EL QUE ES, el pueblo del Dios vivo, el pueblo educado por aquel diálogo que suena cada día: -Oye, Israel, el Eterno es uno; Oye, Israel, YO SOY el Señor tu Dios; YO, EL SEÑOR. *Ego, Dominus!*, no podía plantear otra cosa sino la única que existe: LA CUESTIÓN DEL SER. Y así, con el mayor rigor, el de la Ley, los doctores le plantearon al Señor la cuestión del CRISTO, y con la mayor integridad, con la mayor pureza, de la manera más absoluta, el pueblo fue al Señor según LA FE.

Los testimonios del pueblo brotan a cada momento, por todas partes, en el EVANGELIO. Pero todos se resumen de algún modo en lo que dicen los discípulos al Señor, cuando el Señor, a su vez, les plantea la terrible, la ÚNICA pregunta: "¿QUIÉN dicen los hombres que es el Hijo del hombre?". "Unos dicen (le responden) que es Juan, el Bautista; otros, que es Elías; otros, que es Jeremías o alguno de los antiguos profetas..." Al decir esto el pueblo confesaba su fe, su -por lo menos- BUENA FE, y entendía decir, a su manera, que el Señor era un justo, un ungido, un ENVIADO AUTÉNTICO de Dios. Finalmente el Señor pregunta directamente a sus discípulos: "Y, SEGÚN VOSOTROS, ¿quién soy yo?". Pedro le responde, por todos: "Tú eres el Cristo, el HIJO DE DIOS VIVO".

La confesión de Pedro es la verdad. Esa confesión es el fundamento de la fe y a esa confesión el Señor responde declarando tres cosa. PRIMERO: Que no es la carne y la sangre, es decir, que no es un acto espontáneo de la sola inteligencia humana, lo que le ha permitido ver en él al HIJO DE DIOS VIVO. SEGUNDO: Que sobre él, Pedro, la piedra, es decir, sobre su confesión esencial y sobrenatural de la fe acerca de la persona de Cristo, Cristo fundará su Iglesia, y, TERCERO: Que es necesario que esa verdad no sea divulgada hasta que pueda ser recibida sin daño o falsa inteligencia, es decir, hasta que el Señor no sea rechazado, condenado y crucificado, y, por su pasión, entre en su gloria.

La confesión de Pedro es el fundamento de nuestra fe, y, notadlo -y permitidme esto que no es un juego de palabras-, EN ELLA TENEMOS LAS LLAVES DEL REINO. Mientras no sepamos QUIÉN es Cristo no podremos saber en QUÉ consiste el EVANGELIO DEL REINO. Mientras no comprendamos la relación intrínseca, vital y viviente, entre el MESÍAS y el EVANGELIO, entre el CRISTO DEL DIOS y el REINO DE DIOS, el Reino quedará para nosotros en parábola, es decir, en una semejanza que no sabremos nunca a punto fijo a qué se refiere.

V

Hemos dicho que esta relación entre el REINO DE DIOS y el MESÍAS produjo el desenlace del EVANGELIO. Los judíos veían con perfecta claridad que no podía llegar el REINO si no llegaba el MESÍAS; negaron que aquel hombre Jesús fuera el MESÍAS y -conforme a la Ley- lo condenaron a muerte. En su intención, la muerte de Cristo, dispersando a los discípulos, debía de terminar con el EVANGELIO.

Ahora bien, lo que los judíos no podían ni sospechar (con ver ellos tan agudamente la relación que existe entre el MESÍAS y el REINO) era otra relación -intrínseca también, y vital-, quiero decir: la relación de DEPENDENCIA que existe entre la MUERTE de Cristo y el EVANGELIO DEL REINO de Dios. *OPORTUIT PATI CHRISTUM*: era necesario que el Cristo padeciera. La ley de la Cruz -Ley arcana, si las hay, y la más profunda de la sabiduría de Dios- les estaba vedada. Entretanto, en la cruz, el Padre había establecido la PRUEBA de que Jesús, su Hijo, era el Mesías Señor: el CRISTO.

Veamos este misterio. Su esquema exterior es así: CRISTO predica el EVANGELIO DEL REINO y, por algo que dice de sí mismo, es detenido y condenado a muerte.

Ahora bien, esa muerte NO FUE UN ACCIDENTE imprevisto y externo, que viniera a dar fin DE FACTO a un movimiento doctrinal. Acto libre (el Señor mismo lo dice: Nadie me puede quitar la vida, YO MISMO la pongo por mis ovejas; yo pongo mi vida para volverla a tomar; tengo el poder de ponerla, y tengo el poder de recobrarla... (Jn 10, 17 ss.), y sagrado (Holocaustos y expiaciones por el pecado no te agradaron, mas me apropiaste un cuerpo. Entonces dije: Héme aquí... (Hebr. 10, 9 s.), fue un SACRIFICIO, es decir, algo que pasó en lo más íntimo y más alto de la relación del MESÍAS con DIOS, algo requerido por el PADRE para la economía divina del REINO, y algo predicado mil veces y anunciado por el Señor (pero a oídos que no oían, a corazones que no podían entender...).

Así como el fruto no interrumpe el desarrollo orgánico del árbol, sino que es su término y perfección, y lo que hace posible que el árbol alimente (pulpa) y se perpetúe (semilla), así, la Pasión no interrumpió el EVANGELIO sino que fue su término perfecto: fue el fruto que lo llevó a su madurez (Cristo en la cruz) y lo hizo comunicable y perpetuo (misa y comunión).

Y tal es el misterio del Reino de Dios. Su predicación no está solamente en palabras (éstas sólo son explicativas) sino en actos de virtud sobre el demonio, la muerte y el pecado. Su aceptación no depende solamente de la audición de la palabra sino de la fe, es decir, del RECIBO QUE HAGAMOS de la Persona del Hijo que Dios envía (Mesías) a este mundo. Y su comunicación, aun para los que CREEN que Jesús es el Hijo de Dios, depende del sacrificio de Cristo, es decir, de su Muerte y su Resurrección. TODOS LOS QUE HEMOS SIDO BAUTIZADOS EN LA MUERTE DE CRISTO HEMOS SIDO BAUTIZADOS.

La RELACIÓN entre la PERSONA de Cristo y el EVANGELIO es el punto central de la fe. La relación entre la MUERTE de Cristo y el ADVENIMIENTO del Reino es el punto vital de su comunicación.

Esta relación es la piedra de tropiezo para los judíos, y la luz superior con que Dios desconcierta a los infieles y prudentes de este mundo. Para los judíos, pérfidos, pero no infieles, es decir que han faltado a la fe (per-fidia) pero que NO SON EXTRAÑOS a ella, el Evangelio sólo fue la causa jurídica, digamos, de la muerte de Cristo: sustanció el proceso por aquello que el Señor decía de sí mismo, haciéndose igual a Dios. Y para los "de afuera" (paganos, herejes, racionalistas y demás variedades más o menos científicas o críticas de infieles), la muerte de Cristo fue un hecho exterior, accidental, imprevisto, lamentable, pero IGUALMENTE SIN RELACION INTERNA NINGUNA con el EVANGELIO. Cristo (según éstos) dejó un alto ejemplo de constancia en los sufrimientos y de elevación moral en la adversidad; eso es todo lo que ven los lectores de la letra (que mata) en los testimonios (históricamente considerados) de los cuatro Evangelios.

Imaginaos, señores, que esta reunión terminara ahora, inopinadamente, por producirse un corto circuito y pongamos que el corto circuito no sea fortuito sino intencional y provocado por alguien. Nos retiramos todos de esta sala, y yo sin enojo, aceptando lo irreparable del inesperado accidente... ¿Podemos decir que el corto circuito es la TERMINACIÓN de mi conferencia? ¿Y podremos decir que, por haberse precisamente apagado la luz vosotros habéis logrado la más alta y mejor inteligencia de mis palabras?

Tal es la Pasión del Señor para los infieles. Ellos niegan su relación intrínseca y vital con el EVANGELIO; niegan su relación esencial con la IGLESIA; niegan su valor místico, es decir, su causalidad oculta y real, iluminadora y sacramental, con CADA ALMA, pero reconocen (¡exquisita cortesía!; desde Judas el saludo y el beso son clásicos cuando se trata de entregar a Cristo...) que el Señor (para seguir con nuestro ejemplo) se retiró de la sala sin enojo, con aticismo, con una perfecta, con una socrática ELEGANCIA MORAL!

Y así, después de plantear el problema del Reino, y disertar sutilmente sobre las parábolas, agregan a ese problema, otro, -más irritante para ellos y más insoluble, pero menos literario, menos vacío (aquí, por lo menos, tienen dónde morder)-, es decir, el PROBLEMA de la fundación de la Iglesia.

Porque hay dos verdades clarísimas que están en la letra misma de los Evangelios y nadie puede negarlas. La PRIMERA: que Cristo predicó el Reino de Dios; la SEGUNDA: que Cristo fundó "su" Iglesia. ¿Qué es, en qué consiste el tal Reino de Dios, y qué relación tiene con el Reino esta institución VISIBLE, histórica, jerárquica y jurídica, a quien él llama *ECCLESIA MEA*, "mi" IGLESIA?

Cada 25 años el racionalismo, renovando camisas en su vieja piel de serpiente, presenta una nueva teoría -cautelosa, prudente, provisoria y "de aproximación"- para resolver el PROBLEMA del Reino y explicar la fundación de la Iglesia. Y todas esas teorías excluyen sistemáticamente PRIMERO: el objeto central de la fe, es

decir, que CRISTO es el HIJO DE DIOS VIVO, consubstancial al Padre, verdadero hombre y verdadero Dios; y, SEGUNDO: que la muerte de Cristo sea el núcleo central viviente y vivificante, del EVANGELIO.

VI

Señores, voy a terminar. Permitidme que resuma con la mayor claridad posible los puntos de este razonamiento que es algo así como una introducción de lo que esperamos decir otro día sobre el Reino de Dios.

1º) Hemos visto que el Reino de Dios es aquello que predicó el Señor. El mismo lo dice: PARA ÉSTO HE VENIDO.

2º) Esa predicación constituye el MENSAJE del EVANGELIO, y, como tal, está consignado también en la letra de nuestros sagrados libros.

3º) Consignado en la letra de los Evangelios, y como tema escriturario, el reino de Dios para el EXÉGETA o el TEÓLOGO puede ser objeto de un estudio especulativo, histórico, o de investigación crítica.

4º) Pero así como el fin de los grandes hechos de la Historia no es precisamente la creación de cátedras de Historia o de Institutos de Investigación, sino el establecimiento y constitución orgánica de los ESTADOS, así también el Reino de Dios es algo positivo, una buena nueva, un EVANGELIO, una nueva dispensación de Dios, un misterio predicado por Cristo, dado al mundo por Dios, y cuya realidad sagrada subsiste por sí misma, con independencia de las investigaciones de las ciencias.

5º) Esta realidad (espiritual, sobrenatural, divina) trasciende como tal a la capacidad de las solas fuerzas humanas, y pide, a quien quiera recibirla, PENITENCIA y FE, es decir, una conversión y una elevación del corazón.

6º) Por otra parte (así como comprar un billete de Lotería y desear vehementemente la grande NO ES SACAR LA GRANDE), tampoco la disposición subjetiva del hombre para recibir el Reino (hablo de la economía normal de la fe) le da el REINO al hombre si Dios no se lo da. De ahí que al arrepentimiento y la fe, disposiciones (de la gracia, naturalmente!) en el sujeto, tiene que seguir el acto OBJETIVO, SACRAMENTAL, del Bautismo, es decir, la RE-generación, el nuevo nacimiento, el nuevo ser y nueva vida recibidos de Dios, por Cristo.

7º) Hemos visto también que la doctrina del Reino tiene una relación indestructible con la persona de Cristo: si ha llegado el Reino es porque ha llegado el Mesías, y que esta relación, es decir, el ¿QUIÉN SOY YO?, que plantea abiertamente el Señor mismo, produce el desenlace del EVANGELIO. Para los que creen y se salvan Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo. Para los que no creen y

rechazan el EVANGELIO, Jesús es un impostor, y, como decían a Pilato los judíos: “Tenemos una Ley, y, según nuestra Ley este hombre es reo de muerte”.

8º) En tal proceso histórico, la Pasión, que dispersó a los discípulos y dio muerte de cruz al REY DE LOS JUDÍOS, cumplió designios inescrutables (invisibles, insospechables, increíbles...) de la sabiduría, y, al darnos en la sangre derramada de Cristo una NUEVA y ETERNA alianza, estableció para siempre la Iglesia y entregó, por la Iglesia, no sólo a los judíos, sino a toda criatura el misterio del Reino.

9º) Los judíos percibieron claramente la relación entre el EVANGELIO y el CRISTO, entre el REINO DE DIOS y el MESÍAS SEÑOR y negaron que aquel Jesús fuera el Cristo... Esa relación es tan fundamental que ella constituye la piedra de ángulo de nuestra fe: nosotros respondemos a ella con las palabras de la confesión de Pedro.

10º) Pero lo que los judíos no podían percibir era lo que el Padre tenía reservado para confundir a la soberbia de este mundo, es decir, el misterio escondido desde el principio, la relación intrínseca, indestructible, vital y vivificante entre la Pasión y Muerte de CRISTO y el establecimiento del Reino de DIOS. Aun S. Pedro, y después de haber dicho al Señor: TÚ ERES EL CRISTO, EL HIJO DE DIOS VIVO, no podía comprender que era necesario que el CRISTO padeciera, y fuera rechazado, y condenado, y muerto, Y RESUCITARÁ AL TERCER DÍA.

11º) La Pasión aparece así en el medio del EVANGELIO como el acto supremo de la sabiduría de Dios. Vino a destruir el EVANGELIO DEL REINO (en la intención de los judíos), y era lo que el Padre tenía reservado para consumarlo y comunicarlo. SACRILEGIO como acto de los judíos, SACRILEGIO como acto de los gentiles, SACRIFICIO en Cristo y en la Iglesia, y SACRIFICIO que da vida al mundo para nosotros y ante el Padre.

12º) Por la Pasión, Cristo, que tenía que padecer, entró RESUCITADO en su gloria. Por la Pasión, aquel JESÚS, VENCEDOR DE LA MUERTE, después de instruir a los suyos durante cuarenta días, *loquens de Regno Dei* (hablando del Reino de Dios), les trasmitió formal y definitivamente su misión SACERDOTAL de enseñanza y gobierno, diciéndoles: “TODO poder me ha sido dado EN EL CIELO y EN LA TIERRA, por lo tanto, COMO MI PADRE ME ENVIÓ ASÍ YO OS ENVÍO. ID POR TODO EL MUNDO Y PREDICAD EL EVANGELIO A TODA CRIATURA. EL que creyere y fuere BAUTIZADO, será salvo: EL QUE NO CREYERE, será condenado”.

El EVANGELIO termina, señores, como empieza, es decir, anunciado el Reino de Dios. Pero al decir el Señor resucitado a sus Apóstoles: “ID Y PREDICAD A TODAS LAS GENTES, BAUTIZÁNDOLAS en el Nombre del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo “ (Mt. 28, 19), CRISTO victorioso pone en manos de su Iglesia (y hasta el fin de los siglos) los tesoros de la NUEVA ALIANZA en su Sangre.

Todos los que hemos sido bautizados, en la muerte de Cristo hemos sido bautizados. El bautismo nos incorpora a la Iglesia, y por él, en ella, formamos parte de la grey a quien (según la palabra del Señor) LE PLUGO AL PADRE DARLE EL REINO.

Dice el profeta que Dios encierra en sus tesoros, ABISMOS! ¿Qué abismos encierra este bautismo nuestro sin el cual nadie puede VER el Reino de Dios? Es lo que examinaremos en otra reunión y luego, a la luz de ese misterio verdaderamente iluminador, otro día intentaremos ver (si lo deseáis) qué es el Reino de Dios en sí mismo. Veremos qué relación tiene con la Iglesia; qué relación con cada uno de nosotros. De qué manera ese Reino ES la Iglesia; de qué manera puede, en cierto modo, distinguirse de ella. De qué manera ya nos ha sido dado, y por qué decimos que lo esperamos. Cómo está contenido en la fe; cómo tendemos a él por la esperanza, que no burla!; de qué manera la caridad, con la paciencia y el consuelo de las Escrituras, aguarda su manifestación y su gloria. Está dentro de nosotros, está en medio de nosotros, y viene; y estando ya en él de una manera cierta (por la fe) y firme (por la esperanza), aguardamos sin embargo su venida.

Finalmente a la luz de este BAUTISMO (porque el agua, como dice Santo Tomás, por su claridad ilumina), veremos también concretamente cómo el EVANGELIO lejos de ser una piedra de tropiezo, como para el judío, o una incoherencia sublime y absurda, como para el mundo, o un complejo de contradicciones y problemas, como para el hereje, es para nosotros paz y gozo en el Espíritu Santo, y comunicación -que el mundo no puede recibir- de la vida íntima de Dios.

> > >

Diferentes acepciones de la palabra EVANGELIO

EVANGELIO (en Homero) es la propina que se da al que trae una buena noticia, el sacrificio que se ofrece con motivo de una buena nueva, finalmente, la buena nueva misma.EVANGELIO no es la llegada del Reino: es el REINO mismo, el REINO QUE LLEGA.

EVANGELIO tiene la misma extensión que REINO; evangelio y reino son sinónimos.

EVANGELIO y PROMESA: evangelio es la promesa realizada, promesa es el evangelio en perspectiva.

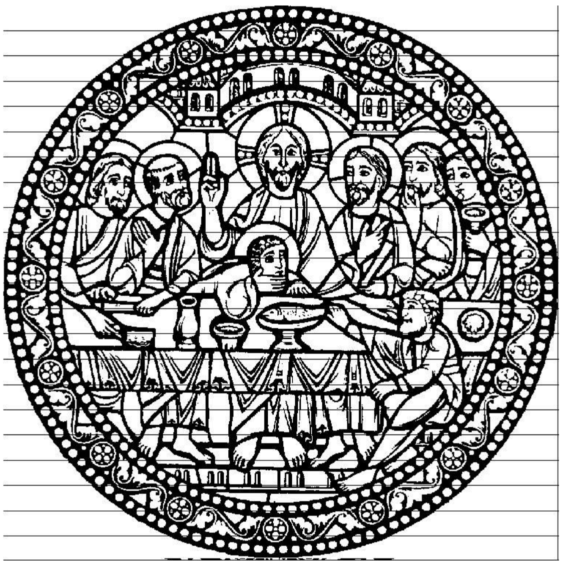
EVANGELIO es la buena nueva, el mensaje, que Cristo viene a anunciar al mundo.

EVANGELIO significa no sólo una nueva, como conjunto de verdades, sino como conjunto de instituciones de salvación; bautismo y eucaristía son EVANGELIO tanto y más que las parábolas o el sermón de la montaña.

EVANGELIO es sinónimo de MISTERIO: el misterio escondido en Dios, como escondido y comunicado es MISTERIO, como anunciado es EVANGELIO.

EVANGELIO: la buena nueva es que Dios ha realizado el MISTERIO en la historia y lo ha dado a los hombres para que se integren en él. *Dispensatores mysteriorum Dei*, son los ministros del EVANGELIO de DIOS.

EVANGELIO: para los Padres estaba contenido en la PROMESA; para nosotros, hijos de Dios, está dado en el MISTERIO DE CRISTO. La realidad es la misma para todos, y por eso el EVANGELIO mayor es Cristo mismo: él es el EVANGELIO DE DIOS. *Virtus enim Dei est in salutem omni credenti.*



Vitral de Chartres

CARLOS V EN LAS CONTROVERSIAS DE INDIAS

Enrique Díaz Araujo

Sumario

LOS reinos de España, integrados en el Imperio universal por Carlos V, alcanzan en su época su mayor dimensión histórica. Otro tanto acontece con nuestra América, la cual por ser parte legítima de la Corona de Castilla, participa en la misma medida en ese gran ideal imperial cristiano. Por eso, resulta paradojal que en ese momento cumbre, la inteligencia ibérica dispute la validez de los títulos de dominio del soberano sobre las Indias Occidentales. Ese fenómeno autocrítico es más llamativo puesto que no descansaba sobre razones objetivas, ni teóricas ni fácticas. Dado que el monarca favoreció a sus impugnadores en desmedro de los defensores de la Conquista, esa conducta sólo cabe explicarla como una falla en el carácter del máximo gobernante hispano.

1. **El Emperador**

Carlos I de España y V de Habsburgo-Borgoña es uno de los más grandes personajes de la historia universal. Emperador en sentido propio, con la corona de "Rey de los Romanos", recibida en Aquisgrán en 1519, en función de la elección de Francfort, que le otorgaba los dominios de su abuelo paterno Maximiliano de Austria. Desde 1515 ceñía la corona de los Estados de Borgoña (Paises Bajos, Flandes, Artois, Luxemburgo y Franco Condado), heredada de su abuela paterna. Desde 1516 era Rey de la monarquía española, con las coronas de Castilla (Castilla, Granada, Navarra, Africa y América) y de Aragón (Aragón, Cataluña, Valencia, Mallorca, Cerdeña, Sicilia y Nápoles), por herencia materna. La corona de "hierro" de Lombardía y la imperial del Sacro Imperio Romano Germánico, le fue colocada por el Papa Clemente VII, en Bolonia, el 22 de febrero de 1530. Con ellas gobernó, hasta su abdicación voluntaria, el 16 de enero de 1556.

Por tales títulos, el Emperador era, en el decir de don Ramón Menéndez Pidal:

> "un ser único, un supremo jerarca del mundo todo, en derecho al menos, ya que no de hecho. Tal concepción revestía una grandeza verdaderamente romana. Hacer de todos los hombres una familia... fue la gran misión del imperio romano... concepción iniciada por Augusto, cristianizada por San Agustín y desarrollada en la gran construcción legislativa de Justiniano" [1].

Ese es el ideal de Carlos V: rehacer y restaurar el Imperio Cristiano de Occidente, y convertirse en un genuino brazo secular de la Iglesia Universal.

Cierto es que ese proyecto de transformarse en el Campeón de la Cristiandad lo desenvolvió gradualmente. Lo había comenzado a comprender en su adolescencia, junto a su preceptor, el deán de Lovaina Adriano de Utrecht, quien luego sería - por breve tiempo - uno de los mejores Papas del Renacimiento (Adriano VI). Karl Brandi y Menéndez Pidal han disputado acerca del momento y los consejeros que perfilaron el Ideal Imperial de Carlos V. Si el rol principal corresponde a Chiévres y Gattinara, asesores de su juventud, o a los españoles Francisco de Cobos y Alfonso Valdés, mentores de su madurez. Ese es un debate reservado para los grandes eruditos del tema. Naturalmente, sin tomar partido en él, podemos bien recordar el discurso en las Cortes de La Coruña (1520), del Obispo de Badajoz, Doctor Mota. Se dijo allí que Carlos no era un rey como los demás: "él sólo en la tierra es rey de reyes"; y que:

> "ahora vino el Imperio a buscar el Emperador a España, y nuestro rey de España es hecho, *por la gracia de Dios*, rey de los romanos y emperador del mundo... para acometer la empresa contra los infieles enemigos de nuestra santa fe católica... Este reino (de España) es el fundamento, el amparo y la fuerza de todos los otros... su espada ha de ser España" [2].

Más allá de las circunstancias en que aquello fue dicho, tal proposición adquiere realce de permanencia. Pasarán los siglos, y todos los que algo debemos al espíritu cristiano occidental encontraremos una íntima resonancia en nuestro corazón por las palabras de don Pedro Ruiz de la Mota. La vocación de los hispano-parlantes, el destino de nuestras naciones en la historia universal, fue concisamente expresado en ese discurso. Vibra el alma ibérica y latina con tal lenguaje de altura y fortaleza. Que, en cierto modo, halla su eco adecuado en aquel otro pasaje famoso de don Marcelino Menéndez y Pelayo:

> "Dios nos concedió la victoria, y premió el esfuerzo perseverante, dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta, el de borrar los antiguos linderos del mundo...

---

[1] Menéndez Pidal, Ramón, *Idea Imperial de Carlos V*, 3a. Ed., Bs. As., Espasa-Calpe Argentina, 1946, ps. 13, 14.

[2] Menéndez Pidal, Ramón, op. cit., ps. 16, 17.

¡Dichosa edad aquella, de prestigios y maravillas, edad de juventud y de robusta vida! España era o se creía el pueblo de Dios, y cada español, cual otro Josué, sentía en sí fe y aliento bastante para derrocar los muros al son de las trompetas, o para atajar el sol en su carrera...

España evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra" [3].

La época de Carlos V es el momento cumbre de nuestra historia como pueblos de un común origen. Cuando, como dice Antonio Tovar, el Imperio Español es, a la vez, el Imperio Romano Germánico, y cuando:

"España recibe la dignidad no de un Imperio nacional, peninsular, sino del Imperio, del *único* Imperio de Europa y del mundo" [4].

Cuando Cristiandad e Hispanidad se funden en un mismo ideal. Noción que plasmará pictóricamente el Tiziano con la imagen ecuestre del Emperador en la víspera de la batalla de Mühlberg, en 1547, con casco y armadura, montado en brioso corcel y dispuesto a librar el buen combate de los hijos de Dios.

Es la idea del imperio cristiano, que Menéndez Pidal resume admirablemente en esta página:

"Carlos V, el emperador más grande y poderoso, el emperador de dos mundos, no formó su ideal imperial imperfectamente y tarde... El pensó de su imperio por sí mismo muy pronto..., con sentimientos heredados de Isabel la Católica, madurados en Worms, en presencia de Lutero... Carlos V se ha hispanizado ya y quiere hispanizar a Europa. Digo hispanizar porque él quiere transfundir en Europa *el sentido de un pueblo cruzado* que España mantenía abnegadamente desde hacía ocho siglos... Este *abnegado sentimiento de cruzada contra infieles y herejes* es el que inspiró el alto quijotismo de la política de Carlos... al concebir como el gran deber del emperador el hacer... la guerra a los infieles y herejes, *para mantener la "universitas christiana"*; ésa era *una idea medieval reavivada*, resucitada por España, era el ansia de la unidad europea, cuando toda Europa se fragmentaba y disgregaba bajo la norma de la "Razón de estado"... Aquella organización del imperio como aliado de la Iglesia (la correlación de las dos luminarias, la luna y el sol, que decían los tratadistas medievales) es uno de los tantos *frutos tardíos* que produjo el hermoso renacimiento español".

Ardua y breve empresa, toda vez que:

"esa idea tuvo muy corta vida. Carlos V vio por sus ojos la ruina de su obra unitaria. La reforma, abrazada por los príncipes alemanes, hizo

---

[3] Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de España*. Selecccionada en la obra del maestro por Jorge Vigón, 6a. Ed., Madrid, 1950, ps. 339 - 340. Parágrafo precedido por éste: "... hay una fe, un bautismo, una grey, un Pastor, una Iglesia, una liturgia, una cruzada eterna y una legión de Santos que combate por nosotros...".

[4] Tovar, Antonio, *El Imperio de España*, 4a. Ed., Madrid, 1941, p. 56.

imposible todo pensamiento ecuménico. Por otra parte, cesó la relación entre el imperio católico y el papado...

Carlos V, último emperador que vio *la ciudad temporal y la ciudad eterna unidas, último emperador universal*, tuvo como tal otro carácter singularísimo: *fue el primero y el único emperador euroamericano...*

No sólo quiso unificar a Europa, sino que quiso europeizar a América, hispanizándola también, para *incorporarla a la cultura occidental.*

Y esta prolongación del Occidente europeo por las Indias occidentales fue *el paso más gigante que dio la humanidad* en su fusión vital... hasta hoy".

Con Carlos, América es parte legítima de Occidente. Los felices equívocos geográficos que originaron la aventura colombina, al ponerse bajo el signo de las rojas cruces de la Cruzada, habían originado un auténtico "descubrimiento", en sentido escatológico. Ahora, las Indias Occidentales se integraban completamente en el Occidente Cristiano. El Imperio las abarcaba:

> "Y bien; la europeización de América va unida a esa idea imperial de Carlos V... Es Hernán Cortés... quien, después de entrar en México, escribía a Carlos en abril de 1522, noticiándole estar pacificada toda aquella tierra de Moctezuma: "Vuestra alteza se puede intitular de nuevo emperador de ella, y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee". Memorables palabras, aún no recogidas por la Historia, en las que *por primera vez se da a las tierras del Nuevo Mundo una categoría política semejante a las de Europa, ensanchando el tradicional concepto del imperio...*
>
> El imperio de Carlos V es la última gran construcción histórica que aspira a tener un sentido de totalidad; es la más audaz y ambiciosa, la más consciente y efectiva, apoyada sobre los dos hemisferios del planeta, y, como la coetánea cúpula miguelangelesca, lanzada a una altura nunca alcanzada antes ni después. El reinado de este emperador euroamericano queda aislado, inimitable, sin posible continuación. *Después de él, toda universalidad quedó excluída*" [5].

Para terminar de burilar ese cuño casi perfecto de Menéndez Pidal, el Marqués de Lozoya expone lo siguiente:

> "Esta idea se basaba en *la primacía del Imperio único*, sucesor de la dignidad de los emperadores de Roma, de Carlomagno y sus descendientes, del Imperio romano-germánico. Era la continuación del concepto de la Edad Media de una sociedad jerarquizada bajo dos supremos jefes, el Papa en lo espiritual y el emperador en lo temporal. El gran mérito de Carlos V es el haber adaptado esta idea al concepto español de la trascendencia humana de la plenitud del poder... el esfuerzo del emperador no había de tender a someter a los demás monarcas, sino a *presidirlos con*

[5] Menéndez Pidal, Ramón, op. cit., ps 28 - 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36.

su autoridad para coordinar sus esfuerzos con dos fines, uno defensivo: contener la tremenda ofensiva de Oriente contra Europa; otro misional: extender y difundir el Evangelio por la faz de la tierra y adentrar las naciones bárbaras en la cultura cristiana" [6].

Monarquía sacra por su origen legítimo, sacralizará y legitimará su ejercicio por su vocación universalista. Que no es otra cosa que el reflejo humano, defectible y finito, del infinito Imperio de Cristo. Lo que había dicho San Agustín: que los gobiernos humanos, buenos o malos, en tanto que imperiales, tienden a participar de ese imperio del Señor. Y, en Carlos V, indica el P. Eleuterio Elorduy S.J., "se unieron el título y la idea imperial" [7]. Ideal que el poeta favorito del Emperador, Hernando de Acuña, redondeó de esta manera:

"Ya se acerca, Señor, ya es llegada
la edad dichosa en que promete el cielo
una grey y un pastor solo en el suelo,
por suerte a nuestros tiempos reservada.
Ya tan alto principio en tal jornada
nos muestra el fin de nuestro santo celo
y anuncia al mundo, para más consuelo,
un monarca, un Imperio y una espada."

La universalidad, cual enseña Etienne Gilson, de aquella noción imperial provenía de la unidad de creencia; por la fe, y no por la razón, los sentimientos, la voluntad, los intereses o las ideologías, fue posible esa notable labor centrípeta. Esto es lo que la diferencia netamente de los imperialismos modernos. Por eso, pensando en aquel modelo histórico, pudo escribir el nicaragüense Pablo Antonio Cuadra: "He sido imperial. Es decir: no he sido nunca imperialista, sino cristiano". Unidad de creencias: Imperio universal. En cuanto a la fuerza, cual lo recordaba Louis Veuillot, "la palabra no sería nada si, en ciertos momentos, no pudiese ser también una espada". En este caso, el ideal de Carlos fue resistido por muchos, en especial por Francisco I de Francia, por los príncipes alemanes luteranos y por el Islam. De modo que para intentar plasmarlo en la realidad, había que luchar. Por eso y para eso: la espada.

En ese grande empeño, Carlos V, al fin de cuentas, fracasó. No obstante, dio un día de gloria al mundo latino. Fue la suya la Edad de la Grandeza de nuestros pueblos. El momento que, en la visión del poeta colombiano Eduardo Carranza, amanecía "Dios sobre los Andes y sobre las banderas de Castilla"; cuando: "Reinaba nuestro César Carlos Quinto". El tiempo de "Carlos de Europa, Emperador de Occidente" (Wyndham Lewis). Cenit que nos parece de toda justicia memorar. Máxime ahora, en que los iberoamericanos ya no estamos al

---

[6] Marqués de Lozoya, *Historia de España*, Barcelona, Salvat, 1967, T. III, ps. 356, 357.

[7] Elorduy, Eleuterio, S.J., *La idea de imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1944, p. 10.

tope sino al pie de la rueda de la historia. Para pensar con ánimo levantado, y no dejarnos arrastrar por la ola de descastamiento, indiferentismo, decadencia y servilismo que asuela nuestras playas.

2. **La cuestión subjetiva**

En tanto que monarca cristiano, Carlos buscaba la legitimidad de sus actos políticos. Movía guerra cuando tenía la seguridad de estar en causa justa. Ese fue su problema. Sus abuelos maternos, Fernando e Isabel, habían contado con un gran asesor jurídico: el Dr. Juan López de Palacios Rubios. Con sus libros, "De iustitia et iure obtentionis regni Navarrae" (1514), "De las Islas del Mare Océano" (1514), y el "Tratado del esfuerzo bélico heroico" (1524), había proporcionado la buena doctrina que justificaba las empresas unificadoras y expansivas de los Reyes. En algunos aspectos, su nieto real halló en sus consejeros (Alfonso de Valdés, fray Antonio de Guevara, Pedro Ruiz de la Mota, Juan Ginés de Sepúlveda, etc.) la guía intelectual que ansiaba. En cambio, en el caso de las Indias, si se exceptúa a Sepúlveda, la inteligencia no acompañó a las armas.

Carlos, con su reconocida "impasibilidad", adolecía de un defecto que marca Karl Brandi: "La penosa escrupulosidad de su modo de ser" [8]. Esto, es, que era propenso a que le crearan innecesarios problemas de conciencia. Cuestión conocida y explotada por quienes estaban en posición de hacerlo. Máxime en su juventud, cuando dependía tanto de Chiévres y los consejeros flamencos. "Sólo cuando Carlos V pudo pensar por sí mismo fue admirador y discípulo de su abuelo materno" Fernando de Aragón, sostiene Menéndez Pidal [9].

El suceso de la incorporación de América, por sus ribetes novedosos, requería de una gran inteligencia que despejara las dudas y mostrara el camino. No aconteció así. José Antonio Maravall observa que la España Imperial del siglo XVI no contó con ese gran pensador exigido por las circunstancias:

> "Por de pronto no hemos descubierto *ningún pensador político* capaz de dar una formulación sistemática y clara a los nuevos hechos, es decir, que represente, respecto a la nueva situación que en el reino de Castilla se produce con la incorporación de los dominios ultramarinos, algo así como lo que Maquiavelo representa respecto a la nueva forma europea del Estado, unos años antes, o Locke, algunos años más después, respecto a la Revolución inglesa" [10].

---

[8] Brandi, Karl, *Carlos V*, Bs. As., Ed. Juventud Argentina, 1944, p. 20.
[9] Menéndez Pidal, Ramón, *El Padre Las Casas, su doble personalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 27 nota 41.

Enorme carencia de España. Peor, todavía. La "intelligentzia", como en el caso norteamericano contemporáneo, basculó en contra del "imperium" hispano en Indias. Las Casas con sus querellas, y Vitoria con sus dudas metódicas, ensombrecieron el ánimo escrupuloso del César. Esto llegó a tanto que uno de sus más preclaros capitanes se atrevió a hablarle claro. Don Diego Hurtado de Mendoza era un hombre de letras y de acción: embajador en Inglaterra, Venecia y Roma, gobernador en Siena, soldado en Flandes y Granada (cuya historia de la guerra compuso), y representante del Emperador ante el Concilio de Trento. Pues, él le dijo a Carlos:

> "Julio César solía decir que Sila había renunciado a la dictadura tan sólo por ser poco versado en Historia. Vuestra Majestad demostraría poseer conocimientos todavía más escasos en esa disciplina si renunciase a Milán, ya que por causa del Imperio tiene más derecho que Sila a la República. Yo pregunto a Vuestra Majestad: ¿qué derecho tenían los romanos al dominio del mundo, los godos a España, los francos a la Galia, los vándalos al Africa, los magiares a Hungría, los anglos a Inglaterra, a no ser su valor y sus armas? Desde que existe el mundo, no ha habido otro derecho a la dominación que éste: el derecho de las armas. Mas, si la conciencia os acucia, también debéis abandonar España" [11].

Esa era la respuesta de un soldado, de un "buen vasallo". Por cierto que ella no contentaba a la conciencia cristiana, y, menos la de un gobernante asediado por las denuncias sobre el "crimen de la guerra". Necesitaba de un teólogo, de un filósofo y de un jurista que aportara los datos para la "rectitud" de su conciencia. No lo encontró, o no lo encontró en la exigente medida que requería.

Alberto Caturelli se ha planteado el tema de la "real conciencia" desde un ángulo religioso. En una perspectiva de la conciencia "teónoma, propia del cristóforo que es el hombre cristiano". Para tal examen opera la norma paulina: "el bien que quiero no lo hago; antes bien, el mal que no quiero eso hago" (Rom. 7,29). Por esa "distancia" del drama cristiano, mide la conducta de Carlos V: "La 'real conciencia' sabe -y de ahí su drama- que las disposiciones diversas y sus ordenanzas frecuentemente muy imperativas y severas, deben pasar por las conciencias de muchos buenos, pero también de muchos que tienen presente el bien pero no el realizarlo, que no hacen el bien que quieren sino el mal que no quieren y, por fin, por las conciencias de algunos perversos que sólo hacen el mal que quieren. He ahí el drama: no todos son Toribios de Benavente, ni Toribios de Mogrovejo, ni Vascos de Quiroga, ni Luises de Beltrán; ni Francisco Solano, ni José de Anchieta" [12]. Tal enfoque explicaría la reiteración de las ordenanzas e

---

[10] Maravall, José Antonio, *El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político*, en: "Revista de Estudios Políticos", Madrid, No 63, vol XLIII, 1952, p. 233.

[11] Krauss, Günther, *La duda vitoriana ante la conquista de América*, en: "Arbor", Madrid, 1952, T. XXI, p. 341.

instrucciones. El celo perseverante y acucioso para evitar nuevas transgresiones. Pero, nos parece, que ese horizonte de consideración del problema, no abarcaría la cuestión de las dudas acerca de la legitimidad de los justos títulos de su dominio imperial en América. Dudas que le crearon los teóricos de la "conciencia autocrítica", y que, si bien como recuerda Caturelli siguiendo a Manuel Lucena, no alcanzaron para hacer calcular el abandono de América, sí entibiaron su entusiasmo por la obra descubridora y colonizadora. Para este efecto, creemos que sigue pendiente la indagación.

Entre las varias explicaciones que corren para explicar el fenómeno insólito: que acoge a sus impugnadores y censura a sus defensores, la de la personalidad de Carlos nos parece una de las más atendibles.

D.B. Wyndhan Lewis afirma que Carlos de Gante, "el emperador más grande que, desde Carlomagono, había visto la Cristiandad", era un católico auténtico, "porque fue su fe, para él, lo más importante de su vida". Cuando en la Dieta de Worms, en 1521, refiriéndose al luteranismo, dijo: "Estoy resuelto a defender esta causa sagrada (la de la Iglesia Católica) con mis dominios, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma" [13], exteriorizaba su profunda convicción cristiana. Pues bien: por ese flanco iba a ir el ataque.

Apunta Alfonso García Gallo:

> "Un rey cristiano, como Carlos V, que tenía puesto su afán en combatir la Reforma en tierras de Europa y en evangelizar a los infieles en las de América, tuvo que quedar tremendamente impresionado al leer estas páginas (las de Las Casas) autorizadas con miles de citas de la Biblia, de las leyes romanas y canónicas y de las obras de los teólogos y juristas de todos los tiempos. Él era *el mayor culpable, si no el único*, de cuanto ocurría en las Indias; él vivía en contínuo *pecado mortal* mientras no restituyese las tierras, dominios, dignidades y honores a sus legítimos dueños" [14].

Ese era el método del chantaje, que persiste hasta el día de hoy: combatir la difusión del Evangelio en nombre de la conciencia autocrítica cristiana. Un "verdadero" cristiano no podría usar de la fuerza de la que están dotados naturalmente los hombres para asegurar la propagación de la fe de Cristo, ni del poder político que todos los demás utilizan, sino que, al modo de los ángeles, debía

---

[12] Caturelli, Alberto, *El Nuevo Mundo. El Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental*, México, UPAEP y EDAMEX, 1991, ps. 164-165, 167; cf. Lucena, Manuel, "Crisis de la conciencia nacional: las dudas de Carlos V", en *La ética en la conquista de América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Corpus Hispanorum de Pace, C.S.I.C., Madrid, 1984, p. 198.

[13] Wyndhan Lewis, D.B., *Carlos de Europa, Emperador de Occidente*, 7ª. Ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1962, ps. 264, 67, 204.

[14] García Gallo, Alfonso, *La oposición de Francisco de Vitoria ante el problema indiano. Una nueva interpretación*, en: "Revista del Instituto del Derecho", Bs. As., Nº 2, 1950, pp. 56, 57.

ser espíritu puro, y quietista, encima. La Iglesia ya no seía Militante, en la tierra, sino tan sólo Triunfante, como la de los cielos.

Así le plantearon las cosas a Carlos V. Con buena suerte para los objetores de conciencia. También su abuelo materno, Fernando de Aragón, era un católico definido. Sin embargo, los impugnadores no pudieron horadar su conciencia con alegatos rigoristas. Lo que sucedía al presente es que el Emperador presentaba un rasgo singular en su carácter, para nada similar al de su abuelo. Sobre este punto, escribe Rómulo D. Carbia:

> "La congoja real nació de eso. Carlos V, *psicológicamente apto para tales torturas*... sintió, violenta, la necesidad de evitar los males que Las Casas pintaba con tintas tan vivísimas... y lógico resulta que tal noticia produjera efecto en el ánimo de un rey como Carlos, tan fácil a la impresión y tan predispuesto a lanzarse a la enmienda de un yerro, no bien tenía conciencia clara de que lo había cometido (Nota: Es de noticia corriente que Carlos V solía rematar un período cualquiera de holgorio, con placeres de mesa y otros placeres, encerrándose en un convento y entregándose a la penitencia y a las demostraciones del más evidente arrepentimiento.) Esa *particularidad de su psiquis* explica la oportunidad singular de muchas de sus medidas de gobierno. Para situar algunas de ellas en el "estado de espíritu" del emperador, resulta útil el libro de Foronda y Aguilera: *Estancias y viajes de Carlos V* (Madrid, 1914) y sus suplementos ("Boletín de la Academia de la Historia", Vol. LXVI, págs. 540 a 552, año 1915). Va dicho esto en su elogio, y sólo recordado para que se alcance el por qué de su reacción frente a las aseveraciones de Las Casas" [15].

Si esto es así, se entiende el dato que registra Enrique de Gandía: "Carlos V fomentaba esta literatura que tanto daño hacía a España" [16]. Cuando menos, como señala Günther Krauss, en el Emperador, no es "inequívoca su posición con respecto a la misma (la Conquista), aunque temiese que la discusión excesivamente ruidosa de la cuestión de la legitimidad causara confusión" [17].

---

[15] Carbia, Rómulo D., *La Crónica Oficial de las Indias Occidentales*, Bs. As., Ediciones Buenos Aires, 1940, p. 73 y nota 3.

[16] Gandía, Enrique de, *Francisco de Vitoria y el mundo nuevo*, Bs. As., Editorial Vasca Ekin, 1952, p. 43. Este historiador recuerda los casos más notables de cronistas censurados por defender la Conquista: Pedro Cieza de León (obra compuesta en 1550, publicada en 1880), Francisco López de Gómara (1552, 1852), Gonzalo Fernández de Oviedo (1526, 1851), Pedro Sarmiento de Gamboa (1572, 1906), Juan de Matienzo (1651, 1910), Bernardo Vargas Machuca (1612, 1879), Fernando de Montesinos (1652, 1882), Juan Ginés de Sepúlveda (1550, 1892). A los que cabe añadir: Vicente Palentino de Cursola (1559, 1943), Fr. Matías de Paz (1512, 1933), y Juan López de Palacios Rubios (1512, 1954). Si se comparan esos casos con las 17 ediciones "antiguas" de la Relecciones de Vitoria (hasta 1765), y los cientos de ediciones de los opúsculos de Las Casas, se comprobará la verdad del aserto de De Gandía. Cf. Sierra Corella, Antonio, *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*, Madrid, 1947.

Hasta donde cabe conjeturar y personalizar, la operación sobre la real conciencia se realizó a dos puntas. Bartolomé de Las Casas y algunos frailes del convento de San Esteban de Salamanca, auxiliados por los consejeros flamencos de la Corona, produjeron su ataque público a la validez del derecho del Descubrimiento y a los procedimientos de la Conquista. Por otra parte, acusado el rey de "pecado social mortal", y siendo católico práctico, no le quedaba otra salida que consultar con su confesor. Entre 1548 6 1550, el confesor real era Domingo de Soto OP, quien participaba de aquella línea impugnatoria. De ahí a suponer una operación de pinzas, para cercar la decisión real, no media excesivo trecho. Que, el P. Teodoro Andrés Marcos, v.gr., lo ha dado, al individualizar a Soto como uno de los destinatarios de la real censura a San Esteban, del 10 de noviembre de 1539 [18]. Como fuere, la posibilidad existió, y hasta pudo dar lugar a una "petit histoire", digna de la pluma de un Anatole France...

El saldo de esas teorizaciones no fue positivo. Una "intelligentzia" que da espaldas a su Nación y a su Fe, no es para encomiar. La historia muestra lo que sucede cuando la Cultura se desentiende de la suerte de un país. La Rusia de los zares, la República norteamericana, exhiben ejemplos de análogas deserciones. De traicionar, como decía George Santayana, "la política del poder, en cuyo séquito la belleza alienta, y en cuyo ocaso se marchita". De mantenerse impávida ante el esplendor del apogeo político, o de correr tras quiméricos follajes internacionales, a fin de merecer galardones por su "tendencia autocrítica". Lo inverso de lo sucedido en Atenas, en Roma, en la Francia de Luis XIV, o en el British Empire, o, sin ir más lejos, con la cultura del Barroco del Siglo de Oro Español, fiel al genio castellano, aunque lamentablemente, aparecida cuando en los límites del Imperio ya se ponía el sol.

No es éste el lugar para explayarnos sobre los términos del debate de la Junta de Valladolid de 1550-1551, ni de abrir juicio acerca de las posiciones de Vitoria, Las Casas o Sepúlveda, respecto de la denominada "Controversia de Indias". De tal conjunto doctrinal, a los efectos que aquí nos importan, extraemos un dato ilustrativo. Es el que coloca el P. Alonso Getino, para valorar las "Relecciones De los Indios". Esos argumentos, dice, son "golpes de maza, de un fiscal despiadado"; y añade:

> "En la historia del pensamiento humano será difícil encontrar nada que pueda compararse con la valentía de Vitoria, *echando un jarro de agua fría sobre los entusiasmos ardientes* que en España habían levantado las hazañas de Hernán Cortés y levantaban las de Pizarro y diciendo al Emperador que poco miraban por su salvación los que le aconsejaban la conquista de las Indias" [19].

---

[17] Krauss, Günther, op. cit., p. 353.
[18] Andrés Marcos, Teodoro, *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana*, Salamanca, 1937, ps. 171-172.

Esos fiscales, esos desanimadores de la magna empresa nacional fueron los que halló Carlos V para plasmar su ideal imperial. No fue la suya una suerte envidiable.

3. **La cuestión objetiva**

Acá lo que hay que verificar es si, al tiempo que se suscita la denominada "Controversia de Indias", el tema de los derechos de los indígenas americanos estaba estudiado y legislado o no. También, en su caso, de si las soluciones aportadas eran correctas y suficientes, o si era necesario un esfuerzo polémico y jurídico mayor para alcanzar aquellas metas.

Tanto Antonio Ybot León como Vicente D. Sierra han reunido un amplio material histórico acerca de la consideración de los derechos acordados a los aborígenes antes de la Junta de Valladolid de 1550, o aun de sus prolegómenos, las "*Leyes* Nuevas" de 1542. De un modo sintético, se puede reducir aquel aporte historiográfico al siguiente listado:

1) *Reales Cédulas de la Reina Isabel I*, del 20 de junio de 1500, por la que se ordenaba la libertad de los indios cautivos enviados por Colón; y del 20 de diciembre de 1503, de instrucciones a los conquistadores, en que se reiteraba: "no fuese osado de prender, ni cautivar a ninguna ni alguna persona, ni personas de los indios de las dichas Islas e Tierra firme del dicho mar Océano, para los traer a estos mis reinos, ni para los llevar a otras partes algunas, ni les ficiesen otro ningún mal, ni daño en sus personas, ni en sus bienes, so ciertas penas". De esto se exceptuaba a los caníbales.

2) *Instrucciones al Gobernador Nicolás de Ovando*, del 16 de setiembre de 1501, complementadas en 1503. En ellas se declaraba a los indios "hombres libres", se ordenaba que fueran tratados como buenos y leales vasallos de la Corona, y que se les pagaran los jornales por sus trabajos. Se aceptaba el repartimiento de los aborígenes para disciplinarlos en el trabajo, con salarios fijados por el Estado y no por los empleadores.

3) *Codicilo del Testamento de la Reina Isabel*, de 1504, en el que decía:

> "Suplico al Rey, mi Señor, muy afectuosamente, y mando a la Princesa, mi hija, y al Príncipe, su marido, que así lo hagan y cumplan y que éste sea su principal fin y en ello pongan mucha diligencia (en convertir a los indios, instruirlos y enseñarles buenas costumbres) y no consientan y den lugar a que los indios vecinos y moradores... *reciban agravio alguno en sus personas y bienes*: mas manden que sean bien y justamente tratados,

---

[19] Alonso Getino, Fr. Luis G., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina, su influencia*, Madrid, 1930, ps. 157, 167; cf. Mónica, M., Sor, *La gran controversia del siglo XVI acerca del dominio español en América*, Madrid, Cultura Hispánica, 1952, p. 107.

> y si algún agravio han recibido lo remedien y provean de manera que no exceda cosa alguna lo que por letras apostólicas... no es inyugido y mandado".

Disposición de última voluntad de la que el Rey Fernando tomó debida nota, tal como constan en la carta a Diego Colón, del 3.5.1509, en la que le expresa: "Mi principal deseo siempre ha sido y es en estas cosas de las Indias que los indios se conviertan... para que sus ánimas no se pierdan".

4) *Junta de Burgos*, de 1512:

El fraile dominico Antonio Montesinos había atacado en La Española (Santo Domingo) las formas de trabajo y el trato dado a los indios por los conquistadores. No se conoce la literalidad de tal crítica, puesto que el "sermón" que reproduce el P. Las Casas es falso, como lo ha demostrado Antonio García y García (Las Casas no pudo oírlo porque no estaba en La Española, ni los sermones se ponían por escrito). Sí se sabe que esa crítica fue contestada por el fraile franciscano Alonso del Espinar. Llegado el asunto a la sede real, el Rey Fernando dispuso la convocatoria de la Junta. Nombró al Obispo Rodríguez de Fonseca, al Dr. Juan López de Palacios Rubios, al licenciado Gregorio, a los dominicos Fr. Matías de Paz, Fr. Pedro de Covarrubias y Fr. Tomás Durán. También expidió su informe el Obispo electo de Cuba, Fr. Bernardo de Mesa. Este último afirmó que los indios no eran siervos por derecho:

> "porque no fueron conquistados al principio por la introducción de la fe, ni por razón de su infidelidad, porque la infidelidad en ellos no era pecado; no menos son siervos por compra, ni menos son siervos por natividad, porque naturalmente todos los hombres son libres; ni menos eran siervos por estimación de Su Alteza ni de la Reina Isabel de gloriosa memoria, que siempre los llamaron libres, y era manifiesta señal de libertad".

El Dr. Palacios Rubios manifestó:

> "En estas Islas, según he sabido por fidedignas relaciones, se han encontrado *hombres racionales*... y capaces de entender nuestra fe...
>
> Debemos averiguar si los Isleños pueden detener en su poder, después de su conversión, el dominio de las cosas y las propiedades que tenían antes de aquella y antes de sometidos a Vuestra Majestad. Mi opinión en este asunto es que dichos isleños..., no poseían nada propio, a no ser algunas parcelas independientes... Por tanto, el dominio que en común o en particular tenían, lícita y justamente, antes de convertirse y quedar sometidos a vuestro poder, *lo conservan hoy*, porque al tornarse Cristianos y súbditos vuestros no lo perdieron..., pues los infieles *son capaces* para el dominio y posesiones... Fieles e infieles tienen lícitamente la propiedad de las cosas... los infieles no deben sólo por motivo de su infidelidad y sin mediar justa causa ser privados de sus bienes... ellos son dueños de sus tierras y residencias".

Libertad, racionalidad, capacidad jurídica y dominio, perfectamente establecidos (en 1512) por el asesor letrado de la Corona. Coincidente fue el informe del teólogo asesor Fr. Matías de Paz. De ahí que el dictamen de la Junta especificó que los indios:

a) eran hombres racionales y libres;
b) debían ser instruídos en la Fe "como el Papa lo manda en su Bula" de 1493;
c) debían tener casa y hacienda propia;
d) debían gozar de un salario conveniente por sus trabajos.

Principios que la Corona estructuró en 32 leyes tuitivas del aborigen, llamadas "Leyes de Burgos" (27.12.1512), complementadas al año siguiente.

5) *Consulta a los teólogos*, 1512:
Por asuntos pendientes de la Junta anterior. Los consultados fue el dominico Fr. Bernardo de Mesa y el Lic. Gregorio. El primero "afirmaba la efectiva soberanía de la Corona de España sobre las Indias", y el segundo sostenía que los indios eran libres, pero que eso no impedía el señorío real.

6) *Junta de Valladolid*, 1513:
Los frailes de la Española, Montesinos y Pedro de Córdoba prosiguieron con sus críticas al trato dispensado a los indios. El Provincial de los dominicos Alonso de Loaisa, los reprendió. Ellos se trasladaron a España y plantearon sus quejas al Rey. Fernando encomendó a Fr. Pedro de Córdoba que resolviera el problema. Este declinó el nombramiento. Entonces, el Rey nombró una nueva Junta, compuesta por el Lic. Santiago, el Dr. Palacios Rubios, el Obispo Fonseca, el Lic. Matienzo, el Lic. Gregorio y Fr. Alonso de Bustillo. Ellos ratificaron el dictamen anterior y añadieron normas sobre el trabajo de mujeres y de niños, que se trasladaron a 4 leyes complementarias (28.7.1513).

7) *Requerimiento*, de 1514:
Por las mismas críticas, el Rey detuvo la expedición de Pedrarias Dávila al golfo de Darién, y encomendó al Dr. Juan López de Palacios Rubios la redacción de un "requerimiento" que los conquistadores debían leer a los indios, previo a todo acto colonizador. Se les notificaba: de la existencia de Dios, de la Creación, de la Redención, y del Vicariato de Pedro: el Señor encargó a un Papa, a quien deben obedecer todos los hombres del mundo, "y fuese cabeza de todo linaje humano dondequiera que los hombres viviesen y estuviesen y en cualquier ley, secta o creencia, y *dióle todo el mundo por su reino, señorío y jurisdicción*". Explicándoles luego que el Papa había hecho donación de las tierra de América a los Reyes de Castilla, por lo cual los indios debían obediencia. González de Oviedo, y después el P. Las Casas, hicieron burla del Requerimiento, fundando la costumbre de desdeñarlo irreflexivamente, sin atender a su contenido.

8) *Comisión* de 1516:
A petición de B. de Las Casas, el regente Cisneros lo nombra a él, a Fr. A. Montesinos y al Dr. Palacios Rubios, para que asesoren sobre el tema. Amplían

el punto de los trabajos, salario y encomiendas. En este caso, la Corona ponía en mayoría a los críticos.

9) *Junta de los Padres Jerónimos*, 1517:

Designados por el Cardenal Cisneros, los 3 frailes se trasladaron a La Española y examinaron la cuestión de la encomienda. Proponen reformas, que no son compartidas por Las Casas.

10) *Junta Extraoficial de Salamanca*, 1518:

Promovida por Las Casas, quien polemiza con el Obispo de Darién, Fr. Juan Quevedo. El Lic. Rodrigo de Figueroa reitera el carácter libre de los indios (Las Casas omite su referencia en interés de su alegato).

11) *Junta de Teólogos*, 1519:

También en Barcelona fueron reunidos teólogos notables, como los hermanos Pedro y Antonio Coronel, los prestigiosos doctores de La Sorbonne, Maestre Luis y Maestre Antonio, Fr. Miguel de Salamanca, Maestro en Teología por París, que murió como Obispo de Cuba, el teólogo franciscano Alonso de León y el dominico Alonso de Medina, el Dr. La Fuente, y otros. Se expiden contra la encomienda antillana.

12) *Consulta a Teólogos*, 1519:

Solicitada por el Cardenal Adriano de Utrecht a los famosos doctores de París, hermanos Pedro y Antonio Coronel, quienes fijaron la responsabilidad moral de los encomenderos.

13) *Junta de La Coruña*, 1520:

Presidida por el Emperador Carlos V. Se desechó la llamada “vía mahometana” de guerra o servidumbre, y se enalteció la libertad de los indios. Contra la opinión del juez Figueroa -quien pensaba que las poblaciones de indígenes solas no producirían los alimentos necesarios para su sostenimiento-, se otorgaron concesiones sin encomiendas. Las Casas obtiene así derecho para misionar desde Paria hasta Santa Marta.

14) *Junta de Valladolid*, 1523:

Ratificó lo resuelto en La Coruña contra los repartimientos, e incorporó a la Recopilación de Leyes de Castilla la prohibición de hacer merced de indios a persona alguna.

15) *Ordenanza de Granada*, 1526:

Hace exigible el “Requerimiento”. Prohibe la servidumbre. Establece a los “Protectores de Indios” (reglamentado en 1528). En las Capitulaciones con Francisco de Montejo, para Yucatán se elimina la encomienda. En su consecuencia se dictan leyes en 1526, 1528 y 1530. Controversias con Hernán Cortés. En México, franciscanos y dominicos se manifiestan en favor de las encomiendas perpetuas.

16) *Ordenanza a Pizarro*, 1536:

Especifica los tributos que podían imponerse a los indios. Estos 16 actos, teológicos y jurídicos, teóricos y prácticos, muestran a nuestro entender lo siguiente:

a) El asunto esencial de la dignidad humana de los amerindios estuvo resuelto casi desde el principio del Descubrimiento. En todo caso, la racionalidad, libertad, capacidad y dominio de los aborígenes fue bien establecida por la Junta y Leyes de Burgos de 1512.

b) Para arribar a esas conclusiones no fue menester disminuir en nada la jurisdicción y dominio eminente (soberanía) otorgados por el Papa a los Reyes de Castilla.

c) Los temas conflictivos, casi exclusivamente fueron dos: el laboral, referido a las encomiendas antillanas, y el bélico, frente a los indios beligerantes, como los caníbales. Ellos quedaban abiertos a su perfectibilidad doctrinaria y legislativa.

Contrariamente a lo que piensa Vicente D. Sierra acerca de un "avance" histórico progresivo en la solución de estos problemas, sostenemos con Ybot León que en todas las consultas:

> "se repiten los mismos conceptos, se percibe el mismo espíritu, insistiendo de modo incansable, martillando siempre en el mismo tema y designio que animaba a los sabios de las Juntas" [20].

Criterio de permanencia conceptual que este investigador hace extensible a los debates posteriores de relevancia, a saber:

- Consulta a Fr. Francisco de Vitoria, como teólogo de Salamanca, a petición del Obispo de México (31 de enero de 1539).

---

[20] Ybot León, Antonio, *Juntas de teólogos asesoras del Estado para Indias. 1512-1550*, en: "Anuario de Estudios Americanos", Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1948, To V, No XLIV, ps. 397-438; Sierra Vicente D., *Historia de las Ideas Políticas en Argentina*, Bs. As., Ed. Nuestra causa, 1950, ps. 76-106. Sierra, maestro de la historia argentina, tanto en este libro como en otras de sus excelentes obras, quizás desorientado por los argumentos de autoridad hispanos, a pesar de exponer adecuadamente la legislación previa a Vitoria, que tornaba estéril su crítica, se deja llevar por los elogios a la Escuela de Salamanca. La suya no es una actitud insólita, puesto que lo común ha sido, precisamente, incurrir en ese error de apreciación que nosotros, modestamente, intentamos modificar.

Palacios Rubios, Juan López de, *De las Islas del mar Océano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, ps. 9, 39, 41, 42, 43. Esta obra (editada conjuntamente con la de Fr. Matías de Paz OP, *Del dominio de los Reyes de España sobre los Indios*), que contiene el dictamen oficial de la Corona Española sobre el tema indígena, el primero y más exacto sobre el tema, demoró en ir a la imprenta (de México, no de España) nada más que 442 años. Creemos que se trata de un genuino "récord" mundial en el arte de la censura previa. Calvo, Carlos, *Recueil complet de Traites*, París, 1868, To XI, p. 115; Sierra, Vicente D., *El sentido misional de la conquista de América*, Bs. As., Huarpes, 1944, p. 29; Andrés Marcos, Teodoro, op. cot., p. 226. Este último autor, en las ps. 226-238 de su obra, reproduce una extensa lista de normas reales tuitivas del indio, todas anteriores a 1539. Esto prueba, contra su tesis, que la Corona no necesitó en absoluto del pensamiento de Vitoria para proteger al indígena.

- Junta de Valladolid, de 1541-1542, presidida por el Cardenal García de Loaysa; de cuyas recomendaciones saldrían las "Leyes Nuevas" de 1542. Las cuales, al suprimir toda forma de trabajo obligatorio provocaron rebeliones como la de Gonzalo Pizarro en el Perú; motivo que obligó a dejarlas sin efecto, aunque sus principales principios retornaron con las "Ordenanzas de Nuevos Descubrimientos y Poblaciones" de 1573 (Felipe II).

- Junta de México, de 1544.

- Junta Dominica de México, de 1546.

- Junta de Valladolid, de 1548, con la que se inicia la Controversia Las Casas - Sepúlveda.

- Junta de Valladolid, de 1550, que cierra este tipo de asambleas en el siglo XVI.

Debe tenerse presente que, al lado de la actividad monárquica, está la acción eclesial. A este respecto, suscintamente, cabe apuntar lo que sigue.

Ya en 1516-1517 el Cardenal Vío, Cayetano, había procedido a distinguir entre los "infieles" musulmanes, enemigos de la Cristiandad, y los gentiles, bárbaros o paganos indígenas americanos. Conforme a esa doctrina, el Obispo de Tlaxcala, Fr. Julián Garcés (con el asesoramiento de Fr. Bernardino de Minaya y Fr. Juan de Zumárraga), peticionó en 1536 al Sumo Pontífice la dictación de normas magisteriales sobre la materia. El conjunto normativo, otorgado del 1 al 9 de junio de 1537 por S.S. Paulo III, consistía en:

- Breve "Pastorale Officium"
- Bula "Altitudo Divini Consilii"
- Bula "Veritas Ispa"
- Bula "Sublimis Deus"

Cual resumen de todas ellas, por la última se declaraba:

> "Los indios son verdaderos hombres y no sólo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla...
>
> No obstante lo que se haya dicho o se diga en contrario, tales indios y todos los que más tarde se descubran por los cristianos, no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo; y podrán libre y legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades, y no serán esclavos, y todo cuanto se hiciere en contrario, será nulo y de ningún efecto" [21].

Tal la explícita doctrina de la Iglesia, que todos los cristianos católicos debían acatar. Y que, por cierto, en España en esa época nadie osaba discutir.

---

[21] Hanke, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Bs. As., Sudamericana, 1949, p. 108.

Lo que ha oscurecido la cuestión es un tópico no resuelto: las cartas pontificias de 1537. Nos referimos a los métodos de la evangelización; a la polémica acerca de si era lícito o no poner a los indígenas en estado de disponibilidad hacia el apostolado cristiano. Sobre lo cual también conviene decir una palabra.

Existía la fórmula bíblica "compelle eos intrare" (Lc. 14, 23). Esta había sido glosada por San Agustín para el caso de los herejes donatistas. Suponía, en cierta medida, el uso de la fuerza para "compeler" a entrar en la Iglesia. No implicaba -como acotan los ignorantes del tema- que se los convertía sólo por la fuerza. Se tenía sí muy presente la experiencia histórica. En Asia y en Africa, la sola predicación, sin el auxilio del brazo secular occidental, había estado condenada al fracaso. En cambio, en Europa, varias naciones se habían convertido al catolicismo, dejando el paganismo o el arrianismo, merced a una armoniosa combinación: la predicación de hombres santos y la decisión de sus reyes de volcarse hacia la verdadera fe. Ese era el camino probado, prudente, que se ejemplificaba con la unión de la Cruz y de la Espada, del Trono y del Altar. Lo demás se veía como una utopía pura y simple.

En particular, la cuestión de los métodos evangelizadores se especificaba con el tópico de la "guerra justa". Esto es, dada la resistencia invencible por vías pacíficas de los potenciales sujetos de la evangelización: ¿qué cabía hacer? Tal la situación, v.gr., de los musulmanes del Islam. Contra los que se podía llevar "guerra justa". Guerra que, por lo demás también operaba como "ultima ratio" en los conflictos entre las naciones cristianas.

Así las cosas, para el caso americano, se requería una aplicación prudencial de aquellas experiencias y principios básicos. Una "epiqueya" equitativa que ejecutara la sindéresis justiciera. Puesto que había indios mansos e indios belicosos, debía formularse la distinción. Aun cuando todos fueran considerados "gentiles" y no "infieles", libres vasallos, pero rebeldes algunos, y católicos "in potentia".

Esas situaciones se presentaron ocasionalmente. Con los caníbales antillanos, primero. En México y en Guatemala; o en 1580, cuando el virrey Toledo combatió contra los chiriguanos del Perú; o entre 1560 y 1600, contra los araucanos de Chile. La Corona sostuvo que para estos casos especiales contaba con la debida autorización pontificia. Como el Papa Julio II había delegado el Patronato eclesiástico de las Indias en la Corona de Castilla (por la Bula "Universalis Ecclesiae"), el Emperador Carlos V solicitó y obtuvo una aclaración papal. Este se contuvo en la Bula "Intra Arcana", del 8 de mayo de 1529. Por ella, el Papa Clemente VII le decía al Emperador:

> "Confiamos en que mientras viváis, obligaréis y con todo celo haréis que las naciones bárbaras vengan al conocimiento de Dios, autor y fundador de todas las cosas, no sólo por medio de edictos y admoniciones, sino también por la fuerza y por las armas, si fuere necesario, para que sus almas puedan participar del reino celestial" [22].

Entendemos que no había inconsecuencia, ni evolución histórica, entre los principios de una bula (Sublimis Deus) y los de la otra (Intra Arcana). Creemos que se trata de la regla y de su excepción. De la paz y de la guerra. De los individuos y de las naciones. Del fuero inviolable de la conciencia y de las condiciones políticas aptas para el bien común. Por lo cual disentimos con el criterio expuesto por Venancio D. Carro, en réplica a Lewis Hanke, de una especie de autorización al Emperador (en la Intra Arcana) "para forzar a los indios a convertirse". El acto de fe permanecía voluntario y privado, el marco temporal- civilizacional en el que él podía acontecer era lo que se regulaba. Este, conforme, como hemos dicho, a los probados procedimientos de la asociación de la Cruz y de la Espada.

De ese modo, Iglesia y Estado habían solucionado en el siglo XVI las aporías que inevitablemente -por la condición humana- surgen entre el Derecho y la Fuerza. Por supuesto, que el problema daba para cientos de sutilezas y teorizaciones más o menos prudentes. En su momento, por ejemplo, Las Casas, con su infamación vehemente, contribuyó a eliminar las rispideces de la encomienda, y Vitoria, con su dialéctica, a fijar los límites de la Guerra Justa. Esos, y no otros, fueron sus aportes válidos a los tópicos en debate. Porque, como hemos visto, mucho antes de que en 1539 Francisco de Vitoria leyera su *Relectio De Indiis*, y que en 1542 Bartolomé de Las Casas propusiera sus "Dieciséis Remedios", las grandes cuestiones sobre la libertad y la propiedad indígenas ya estaban resueltas correctamente, y, sin necesidad alguna de afectar los atributos dominiales del Papado y la Corona.

Como es bien sabido, de todas maneras, la "Controversia" sobre los indios (que muy poco aclara acerca del derecho en Indias), prosiguió por los siglos, sin amenguar en intensidad. Sin pretender acá ampliar esa polémica, queremos también acotar algo al asunto.

El historiador liberal español, Don Manuel Serrrano y Sanz, en 1918, planteaba de así las cosas:

> "¿Qué iglesias fundaron los franciscanos y dominicos en la costa de las Perlas y en la provnicia de Cumaná? *Ninguna*. Todos sus esfuerzos, toda su abnegación, se estrellaron ante la resistencia de los indios a dejar sus idolatrías y su barbarie. Cuando los frailes capuchinos en el siglo XVII, llevaron sus apostólicas misiones a tierras de Cumaná, los indios estaban lo mismo que a principios del siglo XVI: eran piedras berroqueñas, que sólo por un milagro podían ser convertidos en hijos espirituales de Abraham, en servidores de Cristo.

---

[22] Hanke, Lewis, op. cit., ps. 111-112. Dr. Carro, Venancio D., OP, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, T. II, p. 388, nota 78. Con un curioso argumento de autoridad, y como si no existieran los registros pontificios, le dice a Hanke: "Tampoco puede ser cierto, se lo aseguramos, que Clemente VII autorizase al Emperador Carlos V para forzar a los indios a convertirse..."

> ... Este sublime idealismo (de los frailes) basta para que les perdonemos la mala voluntad que tenían a los conquistadores y a los colonos, quienes, al fin y al cabo, eran tan cristianos como ellos, y los unos con su espada y los otros fundando sociedades cultas hicieron tanto, y acaso más que los frailes, para que el Evangelio se difundiese por el Nuevo Mundo.
>
> Sin las conquistas de Hernán Cortés, ¿qué habrían conseguido Fr. Bernardino de Sahagún, el P. Motolinia y los demás heroicos franciscanos que sembraron la semilla evangélica en Nueva España? Que antes de convertir a un solo indio los degollasen ante repulsivos ídolos, y que sus cráneos yaciesen anónimos en el osario de ls víctimas. *La fuerza no es la verdad, ni la justicia: pero es elemento indispensable para que la civilización se propague, para que lo verdadero y lo justo sean el cimiento de las sociedades humanas"* [23].

Este parágrafo simple provocó, y sigue provocando, una tempestad de agravios. Joseph Höffner o Vicente D. Carro, v.gr., se meten con él y terminan presentando al tolerante historiógrafo finisecular como una especie de apologista del totalitarismo, o un idólatra nietszchiano de la fuerza por la fuerza misma. Quien lo lea desapasionadamente verá que lo que Serrano y Sanz procuraba registrar era un mero hecho histórico irrefragable, del que derivaba una directa y sencilla conclusión, aplicable a los hombres de carne y hueso. Análoga a la que asentaron los Reyes Católicos en las instrucciones que le dieron a Colón (el 29.5.1493): que ayudara al Vicario Fr. Bernardo Bouil a "traer a los moradores de las dichas islas e tierra firme, a que se conviertan a nuestra Santa Fe Católica", porque, *"las cosas espirituales sin las temporales no pueden luengo durar"* [24]. La experiencia humana elemental y secular, en todas partes (y no sólo en América), así lo enseñaba. De ahí que Don Ramón Menéndez Pidal -tampoco significado como un "absolutista" o "reaccionario" en política- reflexionara de manera parecida, al indicar que:

> "Si los caciques, los Moctezumas, los Atahualpa hubiesen sido conservados inconmovibles a perpetuidad en sus descendientes... América sería hoy un continente con numerosas lenguas y religiones paganas, como lo es el *Asia*, pues los misioneros de las Indias Occidentales no habrían tenido mejores éxitos que los de la *Indias Orientales*, como lo probaron los muchos fracasos de catequesis pacífica *sin la vigilancia o el amparo de las armas*" [25].

Esta, nos parece, que es una verdad de a puño que, por puro sectarismo, escapa a la consideración de los mitificadores de la evangelización americana.

---

[23] Serrano y Sanz, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos*, Madrid, Bailly-Bailliere, 1910, T. I, ps. 380-381. En contra: Höffner, Joseph, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, Madrid, Cultura Hispánica, 1957, ps. 518, 519, 520 y ss.

[24] Sierra, Vicente D., *En torno a las Bulas Alejandrinas de 1493*, en: "Missionalia Hispanica", Madrid, No 10, 1953, p. 101.

Prescinden de la Espada. Sueñan con un imperio frailuno, planificado por los arbitristas y utopistas. Por eso esconden (o rechazan) la Conquista y sólo ven la Misión. Cual si se tratara de ángeles y no de hombres. Tendencia autocrítica perdurable, que empezó a hacer estragos en la intelectualidad hispana en tiempos de Carlos V, y continúa haciéndolos hasta el presente (con el manido argumento de que fue la única nación que escupió al cielo de su Imperio). Y, encima, como asimismo lo señala Menéndez Pidal, exigen que Castilla hubiera puesto su sangre y su dinero, sin beneficios temporales:

> "En principio -dice-, es el más disparatado supuesto el de querer obligar en conciencia a toda España, gratuitamente a una trabajosísima misión apostólica sobre todo un Mundo Nuevo. Tal carga sólo podría imponerse a un pueblo que profesase vida ascética, pueblo inexistente, pues aun el pueblo cristiano, de más sentido religioso que podamos imaginar, sabrá que, cuando Dios lo creó, le impuso urgentes fines terrenos... El imperio catequístico fantaseado por Las Casas es tan utópico ahora como bajo otras formas ya anotadas" [26].

Punto de vista y reflexión cada vez más urgente (en estas épocas de indigente pacifismo mundialista: pro-yanquie, ni qué decir) de adoptar en el examen de la Conquista española.

Por lo demás, debe recordarse que la Castilla conquistadora dispuso del afán misional cuanto cabe pedirle humanamente. Ideal evangelizador que ya está en las notas anexas a las Capitulaciones de Santa Fe, de 1492; que se asienta en las Bulas Indianas de 1493; y que es perceptible en los grandes actos de los primeros conquistadores. Cual lo explica Ramiro de Maeztu:

> "Cuando Alonso de Ojeda desembarcó en las Antillas en 1509 pudo haber dicho a los indios que los hidalgos leoneses eran de una raza superior; lo que les dijo textualmente fue esto: "Dios Nuestro Señor, que es único y Eterno, creó el cielo y la tierra y un hombre y una mujer, de los cuales vosotros, yo y todos los hombres que han sido y serán en el mundo descendemos" [27].

¡Admirémosnos de la contundencia y simplicidad del mensaje! ¡Irrepetible por los mundialistas-imperialistas que creen que descienden de los monos! Con el Génesis en la mano, la unidad de la familia humana, por la paternidad de Dios, se resolvía la dificultad que desvelaba y desvela a los moralistas abstractos. Cual, de manera parecida lo explicó Hernán Cortés al conquistar México:

> "Dios, que hizo el Cielo y la Tierra, os hizo a vosotros y a nosotros y a todos, y cría lo con que nos mantenemos y si fuéremos buenos nos llevará

---

[25] Menéndez Pidal, Ramón, *El P. Las Casas y Vitoria, con otros temas de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958, p. 45.

[26] Menéndez Pidal, Ramón, *El Padre Las Casas, su doble personalidad*, cit., p. 223.

[27] Maeztu, Ramiro de, *Defensa de la Hispanidad*, Bs. As., Poblet, 1952, p. 71.

> al cielo, y si no al infierno, como más largamente os diré cuando nos entendamos; y yo quiero que aquí donde tenéis estos ídolos esté la imagen de Dios y de su Madre bendita" [28].

Y aplicó su brazo a la destrucción de esa idolatría sangrienta. Con ello creó las condiciones para que -el 12/12/1531- Nuestra Señora de Guadalupe se apareciera al indio Juan Diego, y México pudiera ser cristiano y mariano hasta el día de hoy. Nosotros y vosotros: hijos de Adán y de Eva, redimidos por Cristo. No había necesidad de grandes controversias teológicas para comprender esa verdad elemental.

Por último, pensamos que es deber de justicia sentar el testimonio de los propios conquistadores acercas de esa empresa político-misional. Para tal supuesto nos basta con el dicho del pobre y valeroso soldado de a pie Bernal Díaz del Castillo, quien manifestó:

> "Los verdaderos conquistadores, que los descubrimos y conquistamos (a los indios), y desde el principio les quitamos sus ídolos y les dimos a entender la santa doctrina, se nos debe premio y galardón de todo ello, primero que a otras personas, aunque sean religiosos...
>
> (aquellos) murieron aquella crudelísima muerte por servir a Dios y a Su Majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas, que todos los hombres comunmente venimos a buscar"[29].

Así se percibirá la verdad integral de la Conquista. Con sus elementos esprirituales y materiales. Y se contará con la base objetiva para mensurar la conducta de la Monarquía. Objetivamente, pues, a estar a lo hasta aquí expuesto no cabía reproche hacia la Corona por su atención al tema de los derechos de los indígenas. Ese es nuestro dictamen.

4. **Conclusión**

No obstante, es un hecho que Carlos V atendió a los críticos (Vitoria y Las Casas) "para descargo de nuestra real conciencia".

Carlos V era el Emperador que, por las "Instrucciones" de Valladolid de 1523 y las de Toledo de 1528, había dispuesto:

---

[28] Elorduy, Eleuterio, S.J., op. cit., p. 24.

[29] Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1853, T. 26, Cap. 209. Una glosa adecuada en: Bayle, Constantino, S.J., *España en Indias*, 4a Ed., Madrid, Editora Nacional, 1944, ps. 33, 451. Otra en: Iglesia, Ramón, *El hombre Colón y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 153.

- "Ordenamos y mandamos, que de aquí en adelante, por ninguna causa de guerra, ni otra alguna más que sea a título de rebelión, ni por rescate, ni de otra manera, no se pueda hacer esclavo Indio alguno, y queremos que sean tratados como Vasallos nuestros de la corona de Castilla, pues lo son".

- "Establecemos y mandamos que no se pueda hacer, ni se haga guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica, o nos den obediencia, ni para ningún otro efecto".

-"Y ordenamos, que si fuere necesario hacerles guerra abierta y formada, se nos dé primero aviso en nuestro Consejo de Indias y motivos que hubiere para que Nos proveamos lo que más convenga al servicio de Dios nuestro Señor y el nuestro" [30].

Quien eso mandaba, carecía de asidero objetivo para padecer congojas de conciencia, que precisaran de "descargo". Si, a pesar de ello, privilegiaba a los críticos en detrimento de los actores y defensores de la Conquista, caía en celo exagerado, y perjudicaba el bien común imperial.

Nosotros, que nos gloriamos con la grandeza del Emperador, no podemos silenciar la responsabilidad que le cupo en apañar esa "Controversia" así innecesaria, cuando no atentatoria de los derechos reales y pontificios.

Hay quienes justifican la conducta del Rey, aludiendo a sus múltiples preocupaciones europeas. Es bien cierto que los frentes de lucha en aquel escenario fueron muchos. Debió batallar con la envidia incoercible de Francisco I de Francia, con el fanatismo codicioso de los príncipes luteranos, con el tremendo avance del Islam, y hasta con la mala voluntad del Papado. Le sobraban enemigos. Por esto, quizás, no deseaba aumentar su número con el de los frailes indigenistas.

Como fuere, la dignidad de la púrpura lo obligaba también a ese combate por la verdad de la acción de la Monarquía castellana en América. Y no lo libró en la extensión adecuada. La cuota de omisión, en ese particular, creemos que le debe ser reprochada. Máxime, por tratarse de asuntos del espíritu, que tan larga secuela dejarían, como que aún es sólito y reglado enaltecer a los autocríticos controversistas. Digamos, pues, con todas las letras, que en este materia la figura del Emperador no sale muy bien parada.

Con todo, tampoco quremos que nuestras últimas palabras sean para censurar a la "S.C.R.Magestad" (Sacra, Cesárea, Católica, Real Majestad), el más grande gobernante de nuestro mundo Occidental cristiano Hispano Americano. En tanto que historiadores debemos comprender su dura circunstancia. Y el ciclo de acenso y descenso de su ideal imperial. Como sabemos, con la Paz de

---

[30] Sierra, Vicente D., *Historia, etc.*, cit., p. 100; Andrés Marcos, Teodoro, op. cit., p. 232. Este último autor acepta que todo ese ordenamiento legal "fue propuesto, ordenado y sancionado por Carlos V *antes* de las Relecciones *de Indiis*, aunque se hubieran pronunciado en 1532": op. cit., p. 225

Augsburgo, del 26 de setiembre de 1555, se desmoronó aquella magna y quijotesca labor. Allí, dice el marqués de Lozoya:

> "El sueño nunca abandonado por Carlos V de restaurar la unidad religiosa de Europa quedaba definitivamente roto... Carlos había fracasado, pero le quedaba el consuelo *de haber sido, en completa soledad, el caballero andante de la causa católica*" [31].

Ya podía retirarse a bien morir en Yuste.

En cuanto a las Indias Occidentales, su obra legislativa de estadista cristiano era impecable. A pesar de las malas teorías que toleró, para la Historia con mayúsculas, quedaría él solo como sujeto activo de la oración que tenía a los indios como sujetos pasivos. Los demás, eran los de menos.

[31] Marqués de Lozoya, op. cit., III, ps. 426,427.

PROGRAMA DE ACTIVIDADES
de la VI Exposición del Libro Católico

Lunes 12-09-94

* *Inauguración y bendición*, a cargo de Su Emcia. Revma. el Sr. Arzobispo de Buenos Aires y Primado de la Argentina, Cardenal Antonio Quarracino.
* *Oración inicial* a cargo del Asesor de la Federación de Círculos Católicos de Obreros, R. P. Juan Sol.
* *Introducción* a cargo del Sr. Daniel del Cerro, Presidente de la Federación de Círculos Católicos de Obreros.
* *Locución* a cargo del Centro de Profesionales de Acción Católica Santo Tomás de Aquino.

Martes 13-09-94

Conferencia: *"La Familia, las sectas y la Nueva Era"*, por el Lic. José María Baamonde.

Miércoles 14-09-94

Conferencia: *"Fecundidad y generosidad en el matrimonio" (¿Paternidad responsable o Paternidad confortable?)*, por el Dr. Luis Aldo Ravaioli.

Jueves 15-09-94

Conferencia: *"Los Ángeles en la defensa y en el ataque a la Familia"*, por Mons. Roque Puyeli.

Viernes 16-09-94

Representación dramática a cargo del Teatro de la Universidad del Salvador. Directora: Prof. Alice Darramon de Beitia.

Sábado 17-09-94

Concierto: *Obras Religiosas de Cámara* con Solistas y Piano (Bach, Haendel, Stradella, Franck). Intérpretes: Alicia Scotti (soprano), Laura González (soprano), Daniel Gandione (tenor), Juan M. Menazzi (barítono), Alejandra Ochoa (piano).

Domingo 18-09-94

Concierto: *Gloria en Re Mayor*, de Antonio Vivaldi, por el Coro de la Facultad de Medicina de la U.B.A. Director: Hugo Schwab.

Lunes 19-09-94

Conferencia: *"La Familia, un desafío" (O.N.U., Planificación Familiar)*, por el Dr. Carmelo E. Palumbo.

Martes 20-09-94

Conferencia: *"La anticultura de la muerte en la Familia"*, por el R. P. Alfredo Sáenz.

Miércoles 21-09-94

Conferencia: *"La valoración de la Familia" (Cómo ayudar a los padres en la difícil tarea de educar)*, por el Prof. Antonio Caponnetto.

Jueves 22-09-94

Conferencia: *"Principios de Bioética en el nuevo Catecismo"*, por el R. P. Domingo Basso.

Viernes 23-09-94

Conferencia: *"El misterio de la Familia"*, por el Dr. Alberto Caturelli.

Sábado 24-09-94

Concierto: *"Stabat Mater"*, de Giovanni Batistta Pergolesi. Solistas: Loreley López (mezzosoprano), Alicia Scotti (soprano). Órgano: Miguel Juárez.

Domingo 25-09-94

Santa Misa, presidida por Su Excia. Revma. Mons. Héctor R. Aguer, Obispo Auxiliar de Buenos Aires y Vicario Episcopal de Zona Belgrano. Intención: "Año Internacional de la Familia".

AMOR CONYUGAL Y ANTIPROCREACIÓN en *Familiaris Consortio* y en las catequesis pontificias

PBRO. MIGUEL ÁNGEL FUENTES

...Ablato divino amore omnia corrumpuntur...
Amicitia enim sublata, omnis in vita tollitur jucunditas [1]

I. Propósitos y límites

CON estas páginas quiero hacerme eco de aquella acuciante invitación dirigida en el año 1981 por S.S. Juan Pablo II a los teólogos exhortándolos a que «uniendo sus fuerzas para colaborar con el magisterio jerárquico, se comprometan a iluminar cada uno mejor los fundamentos bíblicos, las motivaciones éticas y las razones personalistas» sobre la doctrina de la Iglesia en lo referente a la transmisión de la vida (cf. *Exhortación Familiaris Consortio* [en adelante: FC] 31).

La doctrina expuesta por Pablo VI de modo preciso e inequívoco en la Encíclica *Humanae vitae*, largamente desarrollada y profundizada por Juan Pablo II en diversas circunstancias (hay que indicar la Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, las Catequesis pontificias sobre el amor humano que ocuparon su magisterio desde 1979 hasta 1984, numerosos discursos ocasionales) ha suscitado entre los teólogos católicos y no católicos reacciones contradictorias.

Entre los llamados teólogos contestatarios (cabría recordar entre otros a B. Häring, J. Fuchs, L. Janssens, Ch. Curran, M. Vidal, A. Hortelano, etc.) se evidenció, ya desde la publicación de la *Humanae vitae*, el enconado esfuerzo por demostrar la impracticabilidad de tal enseñanza pontificia, su ineficacia pastoral, la contradicción intrínseca a las exigencias planteadas, su desconexión con el dominio racional de la naturaleza, su fisicismo o biologismo de base y, más

---

[1] "Quitado el amor divino todo se corrompe... Suprimida la amistad, se pierde toda alegría en la vida" (en la obra atribuida a Santo Tomás de Aquino: *In Boethii de Consol. Philos.*, libr. 2, cap. 16).

radicalmente, la incompetencia del Magisterio eclesiástico sobre esta materia con la correlativa restricción de la misma al estrecho ámbito de la conciencia individual (entendida, a su vez, desde una perspectiva subjetivista y creadora [2]).

Pero también hay que reconocer que en este cuarto de siglo que ahora nos separa de la publicación del cuestionado documento, sus enseñanzas han sido profundizadas y presentadas con claridad por el mismo Magisterio y por muchos pensadores que se han hecho eco de las fecundas líneas trazadas por el mismo (como los trabajos de E. Lio, W. May, M. Zalba, E. Sgreccia, C. Caffarra, etc.), clarificando de modo particular los elementos doctrinales que implican la competencia del Magisterio en este delicado ámbito, la vinculación del mismo con la ley natural, la auténtica naturaleza de la conciencia moral, la verdadera esencia del amor conyugal, etc.

La tarea está lejos de considerarse acabada. Puede y debe hacerse aún más: profundizando esta dimensión de la persona humana, y divulgando la auténtica doctrina de la Iglesia para que los fieles la conozcan y se compenetren con ella. Esto último me parece uno de los aspectos más urgentes del problema. En efecto, en general los fieles que gozan de una formación poco más que elemental agotan su conocimiento, en lo que a esta doctrina respecta, en el hecho de saber que la Iglesia no acepta el recurso a medios anticonceptivos artificiales, al tiempo que permite tan sólo (y por verdaderos motivos) el apelo a métodos naturales. Pero al mismo tiempo ignoran los profundos motivos de esta doctrina, el transfondo antropológico que supone una y otra serie de métodos, las dimensiones e implicaciones de la enseñanza magisterial, la totalidad de aquello que entra en juego (incluyendo la misma esencia del amor conyugal); es más, en muchos casos ni siquiera se comprende el contenido real y la última distinción de los términos «anticoncepción» y «método natural».

En estas páginas trataré de presentar sintéticamente el núcleo de la enseñanza de Juan Pablo II contenida en la Exhortación *Familiaris Consortio* y en sus Catequesis semanales del año 1984 en las que el Santo Padre comentó detenidamente algunos pasajes de la *Humanae vitae*.

II. Las distintas interpretaciones del amor conyugal

Ante todo, Juan Pablo II señala y condena diversas mentalidades o actitudes ideológicas que comprometen, desfiguran y tergiversan el amor conyugal, la transmisión de la vida y el mismo concepto de la vida humana; son «perspectivas y propuestas seductoras, pero que en diversa medida comprometen la verdad y

---

2 Cf. Juan Pablo II, "Discurso a los participantes en el II° Congreso internacional de Teología Moral"; en *L'Osservatore Romano* (español), 22/I/89, p.45.

la dignidad de la persona humana» (FC 4). Es de suma importancia señalar su ulterior incidencia sobre la visión que se tenga de la persona humana. Ambas esferas (la antropológica y la matrimonial) se relacionan e influyen mutuamente, de modo tal que la alteración de las nociones esenciales de una denota graves consecuencias en la otra: «Dudas o errores en el ámbito matrimonial o familiar llevan a una ofuscación grave de la verdad integral sobre el hombre, en una situación cultural que muy a menudo es confusa y contradictoria» (FC 31). En la *Familiaris consortio* se caracterizan tres falaces enfoques:

1º Lo que podemos denominar «*mentalidad escéptica*». Se caracteriza por su actitud de incertidumbre ante la vida: «Algunos se preguntan si es un bien vivir o si sería mejor no haber nacido; dudan de si es lícito llamar a otros a la vida, los cuales quizás maldecirán su existencia en un mundo cruel, cuyos terrores no son siquiera previsibles» (FC 30). Tal mentalidad manifiesta el oscurecimiento y la pérdida de los valores fundamentales; evidencia la esterilidad de los principios filosóficos reinantes entre el vulgo, incapaces de dar razón de los bienes fundamentales de la persona humana e incapaces de responder adecuadamente a los interrogantes más elementales del hombre.

2º La que podemos catalogar como «*mentalidad autista*». Consiste en un enfoque de la vida enteramente autorreferencial: «Otros piensan que son los únicos destinatarios de las ventajas de la técnica y excluyen a los demás, a los cuales imponen medios anticonceptivos o métodos aún peores» (FC 30). Es la mentalidad de quienes están replegados sobre sí mismos, y para quienes el único valor lo representa el bien exclusivo de sus propias personas. Es ésta una mentalidad bifronte que se manifiesta por un lado en un grotesco egoísmo y, por otro, en un profundo desprecio, al menos práctico, por el bien ajeno. El «ego» como centro referencial, y el «uso» y la «manipulación» de cuanto rodea (cosas y personas) a quien está dominado por este horizonte; frente a su bien-estar todo carece de valor intrínseco e independiente. El criterio sobre el mundo exterior se reduce al de la «funcionalidad».

3º Finalmente, una «*mentalidad consumista*». «Otros, sigue el Santo Padre, todavía cautivos como son de la mentalidad consumista y con la única preocupación de un continuo aumento de bienes materiales, acaban por no comprender y por consiguiente rechazar la riqueza espiritual de una nueva vida humana» (FC 30). El consumismo absorbe (y consume malgastando) las fuerzas espirituales en las realidades puramente materiales, embotando la mente hasta el punto tal de impedir comprender la riqueza espiritual de una nueva vida humana que trasciende lo puramente biológico y material, y que, consecuentemente, no puede ser juzgada ni entendida a partir de estos solos criterios.

Estos enfoques de la vida humana y, por extensión, de la persona, de sus bienes, de la familia, de la conyugalidad, etc., adquieren una incidencia particular en nuestros días, por cuanto su propuesta «se trata de un ofrecimiento sostenido

con frecuencia por una potente y capilar organización de los medios de comunicación social que ponen sutilmente en peligro la libertad y la capacidad de juzgar con objetividad» (FC 4).

Señala el Santo Padre que «la razón última de estas mentalidades es la ausencia, en el corazón de los hombres, de Dios cuyo amor sólo es más fuerte que todos los posibles miedos del mundo y los puede vencer» (FC 30).

Es verdad, y hay que reconocerlo seriamente, que éstas que hemos indicado no son mentalidades posibles y teóricas, sino enfoques reinantes en la sociedad contemporánea, incluso en sociedades tradicionalmente informadas por principios cristianos. Pero no es menos cierto que «el "sentido sobrenatural de la fe" no consiste... única o necesariamente en el consentimiento de los fieles. La Iglesia, siguiendo a Cristo, busca la verdad que no siempre coincide con la opinión de la mayoría» (FC 5).

El reinado de estas formas de ver y de juzgar toman concreción en el triunfo de auténticos *antivalores*, o como los llama el mismo Juan Pablo II, «signos de preocupante degradación del algunos valores fundamentales» (FC 6). Y el Pontífice indica entre otros los siguientes:

1) La errónea concepción (teórica y práctica) de la independencia de los cónyuges entre sí.
2) Las ambiguas relaciones entre padres e hijos.
3) Las dificultades en la transmisión familiar de los valores fundamentales.
4) El divorcio.
5) La plaga del aborto.
6) El recurso a la esterilización.
7) La «instauración de una verdadera y propia mentalidad anticoncepcional».

Y en la base de todos estos fenómenos negativos, «una corrupción de la idea y de la experiencia de la libertad, concebida no como capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el matrimonio y la familia, sino como una fuerza *autónoma* de *autoafirmación* no raramente contra los demás, en orden al propio bienestar egoísta» (FC 6).

III. Amor conyugal, fecundidad y antiprocreación en la enseñanza pontificia de Juan Pablo II

Hemos visto fugazmente los criterios de los tres enfoques más extendidos en nuestra época sobre el amor conyugal y la fecundidad. En contraposición con ellos y buscando sentar las bases inmutables de la verdad sobre el amor humano y sobre la actitud antiprocreativa, Juan Pablo II retoma las palabras del Concilio Vaticano II recordando la insuficiencia de una criteriología meramente subjetiva

(como es, por ejemplo, el apelo a la intención de los cónyuges o a la globalidad de la convivencia matrimonial) y la consecuente necesidad de determinar la auténtica conducta moral de los esposos «con criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos» (FC 32, citando GS,51).

1. Fecundidad integral (FC 28 y 41).

La fecundidad es a la vez «fruto y signo» (FC 11) del amor conyugal. *Fruto*, en cuanto es el ápice de la mutua donación amorosa entre los esposos. El fruto es la coronación del ciclo vital de un ser, su trofeo y victoriosa maduración; el fruto es *ultimum producentis*, es decir, el efecto final de aquello que lo produce y al mismo tiempo algo suave y deleitable [3]. De modo semejante, en el matrimonio el fruto lo constituye la fecundidad: auténtico «splendor amoris», «splendor caritatis», «splendor amicitiae».

Pero no sólo es fruto sino a la vez *signo*. Juan Pablo II usa una expresión similar: «testimonio vivo» (FC 28) de la entrega a la vez *plena* y *recíproca*. En primer lugar, la fecundidad es testimonio manifiesto y manifestante de todo amor auténtico, es decir, de la plenitud de la entrega; evidencia que ésta es total, sin retaceos, sin egoísmos, sin recortes; es donación del ser entero: cuerpo y alma; de su dimensión material, afectiva y espiritual; en una palabra: que los esposos son ya una sola carne y una sola alma. La sexualidad no se reduce a lo puramente biológico, sino que abarca esta dimensión y la trasciende. En cambio, cuando es concebida con una visión reductiva, material, es parcializada e incomprendida: «... La sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte. La donación física total sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que está presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal; si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente» (FC 11). Totalidad y plenitud engloban, así, todos los aspectos de la persona humana: corporeidad, espiritualidad, afectividad, temporalidad y potencialidad.

En segundo lugar, la fecundidad es testimonio de la *reciprocidad* de la entrega, porque sólo una mutua donación y una mutua aceptación fructifica en una nueva vida; un amor deliberadamente infecundo puede ser signo de dos egoísmos que aúnan sus fuerzas para buscar un placer puramente material, o bien -hay que reconocerlo- de la entrega y disposición total de uno de los cónyuges no

---

[3] Cf. Santo Tomás, Ad Gal., V, VI, nº 328.

correspondido por el otro. Pero en ninguno de los dos casos (aunque el segundo salve la inocencia de uno de los esposos) estamos en presencia de un amor auténticamente esponsalicio, ya que éste se encuadra, como señalaba magníficamente Santo Tomás [4], dentro del «*amor amicitiae*», el amor de amistad, y por eso el mismo Santo habla de de una «*amicitia coniugalis*», amistad conyugal [5]. Ahora bien, el amor de amistad exige como condición no sólo la benevolencia (el bienquerer) de una persona hacia otra, sino la reciprocidad (el amor del segundo hacia el primero) y la conciencia de esa «circulación» y «retorno amoroso». Esto es lo que la escolástica designó con el término de «*redamatio*» [6], «*via redamationis*» [7]. Dentro del matrimonio, el único signo real de tal «*red-amatio*» es la fecundidad o, al menos, la disposición a ella, es decir, la apertura a la vida.

Añadamos, sin embargo, que la fecundidad conyugal no se reduce a una fructificación puramente biológica. En efecto, no la constituye el mero fenómeno de la procreación. Este (al menos en la disposición afectiva) es el principio y la condición «sine qua non» de la misma, pero la fecundidad se extiende y enriquece en otras dimensiones cuales son, concretamente, la fecundidad moral, espiritual y sobrenatural. El nuevo ser que viene al mundo es un ser dotado de cuerpo y alma, materia y espíritu, vocación natural y vocación sobrenatural. Por eso, si bien la gestación del mismo se extiende a lo largo de nueve meses en el seno materno, la misma no concluye con el parto, sino que se continúa tras el nacimiento. Es más, con el alumbramiento comienza una gestación, en cierto modo, más delicada, más larga y colmada de sacrificios, cual es la gestación moral, espiritual y sobrenatural. El corazón de carne se ha formado en el seno materno, pero los valores morales, el amor a Dios, la educación humana, la maduración psicológica y afectiva, han de gestarse ahora en el corazón del seno familiar. No en vano el Aquinate llamó a la familia «*quodam spirituali utero*» (S.Th. II-II,10,12), «útero espiritual». Por este motivo podemos descubrir procreaciones paradójicamente «infecundas», en las que se dona la vida biológica pero al mismo tiempo se condena la vida afectiva y espiritual de los hijos a la precoz decrepitud, e incluso a la muerte moral y sobrenatural. Y también son perceptibles esterilidades paradójicamente «fecundas», propias de quienes aunque no puedan procrear biológicamente, sin embargo, canalizan la fecundidad espiritual de su amor conyugal en numerosas vertientes de caridad esponsalicia (como la adopción) y allí cultivan su fecundidad moral, espiritual y sobrenatural que jamás se pierde por causas puramente biológicas.

2. Los «significados» del acto conyugal.

---

[4] Cf. Suppl. q.42, a.2.
[5] Cf. In Eth., VIII, XII, nnº 1719-1725.
[6] Cf. S. Th., I-II, 65,5.
[7] Cf. S. Th., I-II, 28, 2.

1) **El concepto de «significado».** Pablo VI, en *Humanae vitae* habla de dos «significados» del acto conyugal; Juan Pablo II recurre reiteradamente a esta expresión. El concepto de «significado» no se identifica restrictivamente con el de «dimensión», «aspecto», «elemento» del acto conyugal. Supone esto y dice algo más.

Podríamos indicar tres niveles dentro de este concepto de «significado», tal como Juan Pablo II lo interpreta comentando la *Humanae vitae*:

a) Ante todo, el «significado» presupone un «contenido», «dimensión» o, en el decir de Pío XII [8], «diversos aspectos», propios del acto conyugal. Esto es, la *«dimensión ontológica»* o *«estructura íntima»*, como la llamó Pablo VI (HV 12), o simplemente *«naturaleza»* del acto conyugal, como indica Juan Pablo II [9]. En este sentido, la estructura íntima del acto conyugal contiene dos dimensiones o aspectos, profundamente relacionados entre sí. De algún modo ésta es la expresión del lenguaje divino, es decir, de la revelación «natural» sobre la conyugalidad que Dios entrega al hombre inscrita en la naturaleza de las cosas: Dios dice al hombre qué quiere y espera del matrimonio a través de las «capacidades» con que ha dotado al hombre y a la mujer en su misma naturaleza.

b) En segundo lugar, «significado» debe ser tomado en un sentido subjetivo y psicológico. Este aspecto se correlaciona con el precedente; es la «respuesta» al anterior. La expresión de la naturaleza y del Autor de la misma, el hombre debe «leerla» en la íntima estructura del acto conyugal. En el momento en que el hombre lee racionalmente la intención del Creador, ese mensaje se transfiere a su conciencia [10], adquiere para él un *significado* y se convierte en «norma» de su obrar. Así dice el Papa: «El *significado* surge en la conciencia con la *relectura de la verdad* (ontológica) *del objeto*. Mediante esta relectura, la verdad (ontológica) entra, por así decirlo en la dimensión cognoscitiva: subjetiva y psicológica» [11]. En otro lugar: «Por "ley natural" entendemos aquí el "orden de la naturaleza" en el campo de la procreación, *en cuanto es comprendido por la recta razón*: este orden es la expresión del plan del Creador sobre el hombre. Y esto precisamente es lo que la Encíclica, juntamente con toda la Tradición de la doctrina y de la práctica cristiana, subraya de modo especial: el carácter virtuoso de la actitud que se manifiesta con la regulación "natural" de la natalidad, está determinado *no tanto* por la fidelidad a una impersonal "*ley natural*" *cuanto al Creador-persona*, fuente y Señor de orden que se manifiesta en esta ley» [12]. Finalmente: «Hay que tener presente que el "*cuerpo habla*" no sólo con toda la expresión externa de la masculinidad y feminidad, sino también con las estructuras internas del organismo,

---

[8] Cf. Pío XII, "Discurso al II Congreso de la Fertilidad y esterilidad", 19 de mayo de 1953; en: López-Obiglio-Pierini-Rey, *Pío XII y las Ciencias Médicas*, Ed. Guadalupe, Bs. As. 1961, p. 252.

[9] Cf. Catequesis del 11/VII/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 15/VII/84, p. 455, nº 5-6.

[10] Cf. Catequesis del 11/VII/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 15/VII/84, p. 455, nº 6.

[11] Catequesis del 18/VII/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 22/VII/84, p.467, nº 1.

de la reactividad somática y sicosomática» [13]. Cuando el hombre actúa en consonancia con lo que lee en su naturaleza comienza a «*actuar en la verdad*, o sea, para comportarse *en conformidad con el valor y la norma moral*» [14].

c) Finalmente, el «significado» puede tomarse en su dimensión expresiva interpersonal, inter-conyugal, es decir, como lenguaje corporal por el cual los cónyuges se comunican entre sí. El lenguaje humano se sirve no sólo de la palabra (oral o escrita) sino también del gesto: los gestos y las expresiones corporales humanas tienen, al igual que la palabra, un contenido conceptual y, en algunos casos, desbordan la misma palabra en cuanto muchos de nuestros gestos no quedan librados al arbitrio de la voluntad humana que determina convencionalmente su significado, sino que éste viene dado por la misma naturaleza; de este modo se establece una particular inmediatez entre el gesto significante y el contenido significado que es más estrecho que el que media entre la palabra y su propio contenido. El gesto es así, como todo el lenguaje, medio de comunicación y de unión entre los hombres; y al igual que el lenguaje es vehículo de la verdad, pero también susceptible del error y de la mentira.

El acto sexual es un gesto fundamental de la naturaleza humana, y como tal reviste un significado, un contenido conceptual, claro y preciso; significado que no depende de la libre convención de los hombres sino que le es intrínseco, indisoluble e indisociable; por este motivo, al igual que el uso de la palabra, cuando la intención de quien lo realiza condice con este significado natural, el acto es verdadero y verídico; cuando la acción, en su intención, realización o circunstancias, contradice la naturaleza propia del acto que es usado para poner a los hombres en mutua comunicación, este acto es falseado, causa de error, falaz y engañoso.

2) **Los significados del acto conyugal.** Los significados del acto conyugal son dos, denominados por Pablo VI «significado unitivo» y «significado procreador».

a) *Significado procreador*. El acto conyugal es el único acto capaz de poner las condiciones naturales para «procrear» un nuevo ser, es decir, para colaborar con Dios en la transmisión del don de la vida. Esto hace de este acto el gesto que por su misma naturaleza, intrínsecamente, expresa *la voluntad* de comunicar la vida, de donarla, de «vocar» a la existencia a un nuevo ser; y esto independientemente de la intención de quienes lo realizan. Como un beso, un abrazo, o el estrechar de manos, de por sí expresan benevolencia, familiaridad, amistad, gratitud, comunidad de sentimientos: el mismo gesto expresa -por su naturaleza-

---

[12] Catequesis del 29/VIII/82; en *L'Osservatore Romano* (español), 2/IX/84, p. 535, nº 6.
[13] Catequesis del 5/IX/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 9/IX/84, p.559, nº 1.
[14] Cf. Catequesis del 11/VII/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 15/VII/84, p. 455, nº 4.

tales realidades y por eso su uso contrario es universalmente valorado como traición, fraude, envilecimiento de las relaciones humanas.

b) *Significado unitivo*. Al mismo tiempo representa la comunión corporal más estrecha entre los esposos, significando la unión y fusión de los dos en uno solo; es el signo que expresa la donación más plena porque entrega al cónyuge la totalidad del ser corporal, incluyendo la capacidad procreativa; correlativamente significa, es decir, manifiesta la *aceptación* total del otro cónyuge porque incluye la aceptación de su capacidad más sacra cual es el poder de transmitir de la vida.

3. La conjugación de ambos significados.

«Leyendo» el lenguaje de la naturaleza del acto conyugal, la conciencia no sólo percibe los dos significados de dicho acto, sino la «inseparable conexión» [15] que los relaciona. «Conforme a la experiencia y a la tradición, la Encíclica pone de relieve que el acto conyugal es *también* una "manifestación de afecto" (HV 16), pero una *"manifestación de afecto" especial*, porque, *al mismo tiempo*, tiene un significado potencialmente procreador. En consecuencia, está orientado a expresar la unión personal, pero *no sólo* ésa» [16].

«Según el criterio de esta verdad, que debe expresarse con el "lenguaje del cuerpo", el acto conyugal "significa" no sólo el amor, sino también la fecundidad potencial, y por eso no puede ser privado de su pleno y adecuado significado mediante intervenciones artificiales. En el acto conyugal no es lícito separar artificialmente el significado unitivo del significado procreador, porque uno y otro pertenecen a la *verdad íntima* del acto conyugal: *uno se realiza juntamente con el otro* y, en cierto sentido, el *uno a tavés del otro*. Así enseña el Encíclica (cf. *HV* 12). Por lo tanto, en este caso el acto conyugal, *privado de su verdad interior*, al ser privado artificialmente de su capacidad procreadora, *deja* también *de ser acto de amor*» [17].

Los dos significados están indisolublemente unidos entre sí de modo tal que cuando falta uno de ellos el acto se desvirtúa. Y cuando decimos «se desvirtúa» entendemos que «pierde su virtud», su fuerza, su dignidad, y al mismo tiempo «se des-naturaliza», «se falsifica», se hace inauténtico, falaz y falso, mentiroso y engañador, como el estrechar de manos que sella un pacto fraudulento o el beso de Judas que traiciona a Cristo con un signo expresivo de la amistad.

Afirma el Papa: «La fuerza del amor -auténtica en el sentido teológico y ético- se manifiesta en que el amor *une correctamente "los dos significados del acto*

---

[15] Cf. Catequesis del 11/VII/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 15/VII/84, p. 455, nº 3.

[16] Catequesis del 24/X/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 28/X/84, p. 687, nº 6.

[17] Catequesis del 22/VIII/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 26/VIII/84, p.523, nº 6.

conyugal", excluyendo no sólo en la teoría, sino sobre todo en la práctica, la "contradicción" que podría darse en este campo» [18].

La unión que se hace artificialmente infecunda niega lo que pretende expresar. El amor en su expresión más alta es un movimiento centrífugo; es esencialmente entrega. Sus actos están constituidos por un movimiento en el que el término «a quo», el punto de partida, es el sujeto amante, pero el término «ad quem», el punto de llegada, es el sujeto/objeto amado, y más concretamente es el bien de éste último. Todas las expresiones del amor elevado respetan esta estructura dinámica esencial: ya sea el amor de *compasión*, el con-dolerse con el dolor del prójimo, que busca aliviar el dolor ajeno (confortándolo en la adversidad, ayudándolo en su necesidad, socorriéndolo en su miseria); ya se trate del amor de *congratulación*, mediante el cual el amante se asocia a la alegría del amado aumentándola de algún modo; ya se trate del amor *sacrificial*, en el cual el amante renuncia a su propio bien, e incluso a su propia vida, para procurar el bien y la vida de aquél a quien ama. Y lo mismo se diga de todas las expresiones intermedias del amor. Por eso un gesto que de por sí dice entrega pero que no sólo no entrega nada sino que sustrae lo que debería o dice dar, es un fraude; así como quien dona algo que no sirve es un mezquino y quien inutiliza deliberadamente lo que dona para que no sirva a quien lo recibe hace un acto vil y canallesco.

4. Valoración moral de la escición de ambos significados.

Juan Pablo II ahonda el problema moral de la escición entre ambos significados especialmente abordando el juicio moral sobre la acción antiprocreativa. A este respecto el Santo Padre habla del *«mal esencial del acto contraceptivo»* [19]. Podemos sintetizar esto haciendo referencia a cinco dimensiones del acto antiprocreativo: su relación con Dios, su relación con la sexualidad, su relación con el hijo que rechaza, su relación con el otro cónyuge, su relación con la misma persona de quien lo realiza.

1) **Respecto de Dios**. Esta actitud hace de los cónyuges «árbitros del designio divino» (FC 32). El anticoncepcionismo separa los dos «significados que Dios Creador ha inscrito en el ser del hombre y de la mujer y en el dinamismo de su comunión sexual». Ahora bien, siendo el mismo Dios quien ha inscrito ambos significados en el acto conyugal, quien los separa «corrige» a Dios e intenta frustrar la finalidad divina.

2) **Respecto de la misma sexualidad**. El Papa dice que la anticoncepción «manipula» y «envilece» la sexualidad. Tergiversa el lenguaje natural del cuerpo,

---

[18] Catequesis del 10/X/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 14/X/84, p.659, nº 4.
[19] Cf. Catequesis del 22/VIII/84; en *L'Osservatore Romano* (español), 26/VIII/84, p.523, nº 7.

«imponiéndole un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el de no darse al otro totalmente» (FC 32). Falsifica, como ya hemos indicado, la verdad intrínseca del amor conyugal. Los esposos envilecen la sexualidad en cuanto «usan» de ella como un objeto, «rompiendo la unidad personal de alma y cuerpo» (FC 32). En una de sus Catequesis el Papa indicó: «Si falta esta verdad, no se puede hablar ni de la verdad del dominio de sí, ni de la verdad del don recíproco y de la recíproca aceptación de sí por parte de la persona» [20]. Y esto constituye el mayor rebajamiento al que puede someterse la sexualidad humana intramatrimonial puesto que «el acto conyugal, privado de su verdad interior, al ser privado artificialmente de su capacidad procreadora, *deja también de ser acto de amor*» [21].

3) **Respecto de la vida conceptura**. «Se produce... el rechazo positivo de la apertura a la vida» (FC 32). Esto significa al mismo tiempo rechazo positivo de la vida y actitud negativa frente a ella. La vida no es vista como un «bien». En tal sentido, esta actitud es una expresión más de la cultura de muerte y del pesimismo existencial de la cultura contemporánea ante el misterio de la vida.

4) **Respecto del otro cónyuge.** Juan Pablo II señala que los esposos, con la antiprocreación, «manipulan y envilecen... la propia persona del cónyuge» (FC 32). Y esto ocurre incluso cuando ambos obran de común acuerdo, porque en el otro se buscan a sí mismos, y dos egoísmos sumados no constituyen un amor verdadero. La intención antiprocreativa usa al cónyuge como un medio o un objeto en el cual busca la consumación de su propio placer. Asimismo la envilece, la rebaja, la cosifica, la valora indigna de ser el término de la donación total y plena de sí mismo.

5) **Respecto de la dignidad misma de la persona humana.** El Papa afirma que la misma dignidad de la persona humana queda comprometida, rebajada, en el comportamiento anticonceptivo, en cuanto la persona humana tiene como «constitutivo fundamental» [22] el dominio de sí: «el hombre es persona precisamente porque es dueño de sí y se domina a sí mismo» [23], «el dominio de sí corresponde a la constitución fundamental de la persona». Ahora bien, en la acción anticonceptiva el hombre aplica sobre sí, toma como reglas de su acción el tipo o modelo de dominio que ejerce sobre la realidad infrahumana: «el hombre contemporáneo manifiesta la tendencia a transferir los métodos propios del primer ámbito [es decir, del dominio de las fuerzas de la naturaleza] a los del segundo [el de la persona]... Esta extensión de la esfera de los medios de "dominio... de las fuerzas de la naturaleza" amenaza a la persona humana, para la cual el método

---

[20] Catequesis de 22/VIII/84; en L'Osservatore Romano (español), 26/VIII/84, p.523, nº 7.
[21] Ibid., nº 6.
[22] Ibid., nº 1.
[23] Ibid., nº 5.

del “dominio de sí” es y sigue siendo específico» [24]. El primero es el ámbito de la técnica; el segundo el de la ética. Haciendo esta transferencia el hombre hace de sí mismo «un objeto de manipulación» [25].

La aceptación total e íntegra de esta enseñanza es condición esencial para suscitar el verdadero amor conyugal y preservarlo de falaces simplificaciones, sofisticamente pastorales, que excluyen o silencian la dimensión sacrificial de la vida conyugal, pero que al mismo tiempo (consecuencia inevitable de un amor mal entendido) la conducen al fracaso.

Es por este claro motivo que Juan Pablo II, reconociendo las dificultades pastorales que la auténtica enseñanza magisterial encuentra frente a la mentalidad secular y materialista reinante, recuerda el camino gradual o ley de gradualidad con la cual pedagógicamente ha de acercarse la ley divina al corazón de los esposos. Pero advierte con firmeza que esto no significa -como tantas veces ha querido entenderse- una «gradualidad de la ley» como si su valor y exigencia fuese distinto según las circunstancias. Al contrario, la auténtica pedagogía comienza con la presentación clara de la verdad: «... es propio de la pedagogía de la Iglesia que los esposos reconozcan *ante todo claramente* la doctrina de la *Humanae vitae* como *normativa* para el ejercicio de su sexualidad y se comprometan sinceramente a poner las condiciones necesarias para observar tal norma» (FC 34).

CONCLUSION

Frente a todo esto, el Papa Juan Pablo II propone a los esposos una «alianza con la Sabiduría divina» (FC 8). De ahí la invitación a «realizarse según su verdad original». La «verdad original» es aquella que responde al designio del Creador, es la adecuación del uso de las cosas con la naturaleza de las cosas. Al mismo tiempo es nuestra tarea fundamental, urgente e imperiosa la de educar la conciencia moral para que sea «capaz de juzgar y de discernir los modos adecuados para realizarse según su verdad original».

«Debemos oponernos todos con una conversión de la mente y del corazón, siguiendo a Cristo crucificado en la renuncia al propio egoísmo» (FC 9).

---

24 Ibid., nº 1; lo que está entre corchetes es nuestro.
25 Ibid., nº 1.

LOS FUNDAMENTOS DEL LIBERALISMO

THOMAS MOLNAR

LOS acuerdos o semi-acuerdos de Maastricht han traumatizado suficientemente a buena parte de la opinión francesa para que su atención se desvíe del aspecto esencial de la empresa de Bruselas, es decir, del *tipo de sociedad* en que culminarían el acuerdo y los mini-acuerdos. No se trata sino de efectos inmediatos o incluso lejanos; la nueva sociedad, surgida de Maastricht, promete ser a la larga, o, digamos más bien, corre el peligro de ser enteramente liberal, más de lo que lo han sido las sociedades europeas hasta hoy. El liberalismo de éstas se acrecentaría, por así decir, vedando todo retorno hacia atrás así como cualquier otra elección en el futuro previsible.

¿Por qué una fatalidad semejante, cuyo peso experimentan los franceses por anticipado? No solamente por el hecho de que después de Maastricht la resistencia de Europa -último obstáculo al nuevo orden planetario y a su ideología- se derrumbaría, sino también porque el liberalismo puro y duro contiene veleidades cuasi-totalitarias, a la manera de cualquier otra ideología. Marie-France Garaud reconoció esta amenaza cuando dijo en una reciente entrevista con el autor que "la economía encubre la política" y que ésta está representada por la soberanía del pueblo, aquélla por una élite. No es inútil agregar que esta soberanía es la expresión del Estado, y que suponiendo al Estado debilitado, la economía casi hegemónica tiende a abrir las puertas de par en par a la penetración cultural, etc., extranjera.

He aquí un peligro hoy más grande que nunca, porque con el desplome del imperio ruso, la monopolaridad amenaza de nuevo las naciones europeas en pérdida de identidad. Maastricht-Bruselas-Strasburgo no las protegería de ello; al contrario, la Europa unida se convertiría en un supermercado desnacionalizado y desestatizado, más sujeto que nunca a todos los super-GATT del mundo.

Pero, en fin, ¿por qué el liberalismo, término tan amable a pesar de lo que de él ha dicho Mme Roland, constituiría una amenaza? Estrictamente hablando, no lo es. En cuanto principio de organización económica creador de riquezas y de líneas de comunicación para las necesidades sociales, es eficaz. Las cosas se

agravan cuando se fija la atención sobre la *ruptura de equilibrio* que ha aportado al mundo occidental la emergencia del liberalismo como ideología dominante de la sociedad civil.

Digamos enseguida que la sociedad civil no es forzosamente liberal. Ella ha existido siempre en el seno de las comunidades humanas, salvo en las tribus estrechamente estructuradas. En un cierto grado de desarrollo, la sociedad civil es el lugar de transacciones de todo tipo: comercio, artesanado, navegación, minas, industria, bancos, negocios. Karl Polanyi y Luis Dumont estarían de acuerdo en decir que este fenómeno (la sociedad civil) está en el orden de las cosas, y la arqueología da testimonio de ello. Desarrollada y estructurada (corporaciones medievales, sindicatos, ciudades hanseáticas) a la occidental, o pasablemente nómada y anárquica en el Asia y el África tradicionales, la sociedad civil es un campo de actividades que registra los movimientos de una comunidad, movimientos de utilidad pública e individual.

Pues bien, la sociedad civil, como una de las que componen el conjunto comunitario, ha estado siempre, en el curso de la historia, encuadrada, vigilada, controlada, sometida a las leyes promulgadas por el Estado y a las normas de la moral enseñadas por la Iglesia. Estas dos instituciones, llamémoslas con términos neutros, "Palacio" y "Templo", constituyen, con la sociedad civil, el sostén del conjunto, la base de la civilización occidental, la realidad social, natural y cultural. La emulación interactiva de estas tres fuerzas garantiza su respiración y diversidad. Es decir que el triunfo de una de ellas, a expensas de las otras dos, es siempre signo de un totalitarismo que se aproxima.

Signo de injusticia histórica o de sabiduría, la sociedad civil se ha distinguido siempre de las otras dos instancias por el hecho de que nunca ha gozado de independencia y de contornos claros, ya que el Palacio y el Templo: a) la sospechaban de anarquismo y de apetitos groseros (en relación con los "pesos y medidas", las transacciones de cambio, el sobre-trabajo, las ganancias ilícitas), y b) trataban de sacar provecho de ello (impuestos, ataque de los comerciantes, empréstitos forzados). En resumen, mientras que en el alba de la historia el Palacio y el Templo se manifiestan como instituciones estables, codificadas, que tienen una personalidad bien definida y prestándose apoyo mutuo a pesar de los conflictos (de poder y precedencia) numerosos, la sociedad civil permanece amorfa, ampliada o comprimida, legislada desde el exterior, a menudo saqueada, cubierta de impuestos, maltratada. En una palabra, jamás ha sido independiente, y no pudo constituirse en una institución, frente a las dos instituciones propiamente señoriales.

He aquí en resumen la sociedad de base jerárquica que estudia Luis Dumont con la ayuda de métodos *sui generis* (la dialéctica de los dos tipos de sociedad), he aquí también la forma preferida de Karl Polanyi cuando distingue entre esta situación "natural" y la dilatación moderna de la sociedad civil con predominio

económico. Hasta la teoría de Friedrich von Hayek no hay quien no dé vueltas en torno al estado de cosas así caracterizado. En el fondo, Hayek otorga ventaja -incluso epistemológica- a la sociedad civil cuando constata que sus movimientos son inescrutables, múltiples y siempre cambiantes. Indirectamente, es una manera de limitar el rol de la razón de ser del Palacio y, en cierta medida, del Templo. La tesis de Hayek justifica la "desconfianza" de que siempre ha sido objeto la imprevisibilidad de la sociedad civil.

C C C

¿Y el *liberalismo* en este análisis? En pocas palabras, es la ideología por la que la sociedad civil ha logrado, en los tiempos modernos, lanzarse al asalto, combatir a sus adversarios tradicionales, e imponérseles. Nosotros vivimos en esta fase de la historia: la hegemonía histórica de la sociedad civil liberal.

Entendámonos. Se trata de una teoría entre otras, pero que los fenómenos parecen confirmar. Con el siglo XVII y sirviéndose de factores nuevos: la filosofía mecanicista de Descartes y de Mersenne que ven en Dios "el autor de la naturaleza y de sus leyes", legitimando (sacralizando) la ciencia; los comienzos de la industria y de la tecnología, movilizadores de iniciativas y energías; las teorías del hombre, acumulación de moléculas (Hobbes); la cosmología desacralizada (G. Bruno, Galileo); la concepción revolucionaria de la moral: "vicios privados, virtudes públicas" de Mandeville, etc., etc., la ideología liberal se afirma siempre más. Ella presenta tesis y hechos concretos a los que la Iglesia no sabe responder (ver sin embargo la réplica de Bossuet al cartesianismo), y que el Estado piensa poder tornar en provecho propio. Porque durante un tiempo no se podía saber con seguridad quién, si el Estado o la sociedad civil, recogería los beneficios de la ciencia y de la técnica. Lo que aun en nuestros días, no siempre está decidido.

En cualquier caso, la sociedad civil, por intermediación de la ideología liberal, infligió una primera derrota histórica al Templo y al Palacio. Ante todo (siglo XVIII) al primero de ellos, al que una larga propaganda (Pierre Bayle, Spinoza, Voltaire, Diderot) desacreditó y aplastó; luego (siglo XIX) al segundo (Saint-Simon, Benjamin Constant), cuyo residuo sacro liquidó por medio de su separación con la Iglesia y de su adhesión a la evolución industrial (ver el panfleto de Saint-Simon sobre la élite que debería gobernar en adelante). Estos actos constituyen el deceso del antiguo orden y la legitimación del nuevo. La sociedad civil, gracias al liberalismo filosófico, se impuso a los espíritus de vanguardia (la ciencia, la democracia, la tecnología) y obligó a las instituciones tradicionales a aceptar sus condiciones draconianas: para la Iglesia, el papel de un grupo de presión como un club o una asociación deportiva, signataria del contrato social y privada de sus medios de obrar sobre la sociedad en adelante pluralista; para el Estado, la constitución que lo someterá poco a poco a la voluntad del

parlamento y de los *lobbies*, representantes de la sociedad civil y favoreciendo sus transacciones. (Es lo que comprendieron muy bien el Abbé Siéyès y el general De Gaulle, uno en favor de la situación así creada, el otro tratando de modificarla). Inútil agregar que en toda esta evolución no se trata, sin duda, de un complot, ni de los *illuminati* del Abée Barruel, ni de los grandes barones de la industria. No se trata sino de los efectos conjugados de la ciencia, de la cosmología copernicana, de la revolución protestante en la visión de las relaciones de Dios y de los hombres.

Frente a la totalidad de la historia que privilegiaba el Palacio y el Templo, nuestra época se coloca bajo la hegemonía de la sociedad civil, ella misma marcada por el liberalismo. ¿Cuáles son las premisas de éste? Se resumen en el *individualismo* que se esconde en Hobbes, Hume y Adam Smith, ideología fundada sobre la concepción de Guillermo de Occam, según el cual las esencias no existen, sino que son palabras vacuas (*flatus vocis*), sin contenido que se pueda estudiar científicamente. Traducido en el lenguaje de la economía política, esto arroja el descrédito sobre "esencias" tales como la nación, la Iglesia, incluso el Estado que no se entienda como un mero instrumento de utilidad pública, fruto de convenciones, Estado mínimo. La consecuencia de este descrédito, y ante todo de este individualismo, es la negación de la *res publica*, porque los individuos, cada uno separadamente en busca de su bien, no serían capaces de ponerse de acuerdo sino sobre un contrato, y en el nivel de la economía política, sobre el *mercado*, campo de conflictos, pero que son bienhechores, y, con la ayuda de la "mano invisible", campo de entendimiento. El *consensus* social, fundado sobre la naturaleza del hombre (ver Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás), no es epistemológicamente más que un sub-producto del mercado. De donde, en la sociedad liberal ejemplar, nivelación y debilitamiento de todo lo que no tiene que ver con las transacciones económicas.

A partir del liberalismo y de una concepción moral tibia (la ética del mercado) que aquel presupone y favorece, en una palabra, una moral utilitaria se propone fácil y lógicamente el desmantelamiento de las instituciones estatales. Este proceso se inscribe en la estrategia de la sociedad civil: privatización a ultranza, no solamente de las empresas comerciales e industriales, sino también de las funciones de Estado y de la Iglesia, y de la cultura en su totalidad. El economismo (otro término para el buen viejo materialismo) pretende entonces el hermoso papel de terreno neutro e intocable, en cuyo nivel las antiguas instituciones y las costumbres públicas se vuelven inútiles e ilusorias. He aquí una declaración del economista norteamericano Peter Drucker: "El futuro pertenece a las empresas transnacionales, que no necesitan tener en cuenta las fronteras (*¿cuáles* fronteras después de Maastricht?) y los intereses de la nación". Leamos también la elevación ditirámbica de otro sociólogo norteamericano, George Gilder, para comprender el sentido del deslizamiento de los valores occidentales hacia la chata eficacia y la cultura técnica: "Según el *quantum* de la economía global, escribe Gilder, a través de las líneas en adelante carentes de significación sobre el mapa, los empresarios movilizan capitales gigantescos, componentes manufacturados,

sub-conjuntos de productos, proyectos y procedimientos, balances e investigaciones, licencias tecnológicas, circuitos esquematizados, ideas, programas, registros empresariales". Estos super-productos, procedimientos más que objetos palpables, alcanzarán "a la miniaturización que permitirá tener un televisor sobre la uña de un dedo y escuchar las explicaciones de los mejores expertos del mundo. He aquí la cultura del porvenir".

Se trata, en el fondo, de un modelo anglosajón, sobre todo norteamericano. Los Estados Unidos son el país occidental donde el contrato social, llamado Constitución, *sacraliza* la sociedad y debilita conscientemente el Estado y las Iglesias. El liberalismo es allí absolutamente autóctono. También las Iglesias se vuelven *lobbies*, cediendo la plaza pública a las "costumbres del corazón" admiradas por Tocqueville, pero que no son sino pálidos sustitutos de la moral cristiana. A falta de una conciencia nacional y estatal con raíces en la historia (que ya casi no se enseña en los colegios), y de una fe vertebrada, se establece una religión a gusto de cualquiera, hecha de democracia, de *business* y de pluralismo, que permite a tal *lobby* radicalizado ocupar el terreno. Tantos factores de movilización social (Tocqueville la llama "la monotonía tumultuosa"), pero inadecuados para otras naciones donde la ruptura del equilibrio Estado-Iglesia-sociedad civil no se ha consumado o no ha entrado en las costumbres. Toca a cada uno de nosotros meditar las chances futuras de las naciones donde se ha roto el equilibrio institucional, y se ha adoptado otro modelo de sociedad.

Ahora bien, la doctrina de Maastricht acumula los dos errores si se la examina en la perspectiva valedera del Estado-nación: una super-burocracia de tendencia jacobina y una sociedad civil vasta y amorfa, a la americana, que disuelve las instituciones, substituyéndolas por *lobbies ad hoc*, efímeros y ávidos de logros inmediatos, espectaculares. Después de todo, *feudalidades* casi clandestinas, apropiándose de la *res publica*, obrando a su capricho con la moral y la cultura. La historia no se detendrá por eso; conviene al menos, saber por qué puerta se entra allá, o por cuál de ellas se sale de allí.

C C C

La hegemonía del liberalismo sobre las naciones de la Europa occidental es una cosa; su conquista inminente de las de la otra mitad del continente es otra. En países como Polonia, Hungría, Rumania, Ucrania y los de los Balcanes, la sociedad civil existe, pero es relativamente estrecha, uan capa delgada, localizada en la capital y algunas otras ciudades, y por lo demás frecuentemente y en parte de origen extranjero. Antes de 1945, esas naciones era predominantemente rurales, agrícolas, y sus recursos naturales eran explotados por algunas grandes compañías igualmente extranjeras, francesas, belgas, alemanas, británicas. La electricidad, el petróleo, las minas, las unidades de la gran industria y también la seguridad.

La ocupación soviética destruyó esa sociedad civil ya fragilizada por la historia (larga dominación otomana, política de los Habsburgos, incertidumbres territoriales). Su base económica había sido ya saqueada o controlada por Moscú, ya transportada, literalmente, a Rusia. La burguesía misma fue desposeída, diezmada, obligada a huir. En esas condiciones, la llegada del año 2000 que verá, se dice, la integración de esos países a "Europa", no podrá sino aportar nuevas dificultades. Plegarse, bajo el signo del liberalismo, a Bruselas-Maastricht, de parte de esos países, significa tres cosas: esperanza de inversiones masivas pero que no ayudarán a la infraestructura porque la orientación de los capitales extranjeros arriesga privilegiar los beneficios a corto plazo; prestigio y -en una menor medida desde la demostración de la impotencia de la CEE en la ex-Yugoslavia, mañana en Rusia- consideraciones de seguridad; y la creación de una sociedad civil vasta y sólida, pero creación bloqueada quizás por la historia, las mentalidades y el lugar ocupado siempre por el Estado y la Iglesia.

Es muy probable que de acá al año 2000 surgirán problemas insuperables, culminando en lo que las poblaciones concernidas consideran desde ya como un neo-colonialismo. La pérdida de soberanía que implica Maastricht, así como la liquidación de su cultura y su lengua nacionales no podrán serle indiferentes, después de la larga esclavitud comunista.

EL NUEVO ORDEN MUNDIAL, EN EL PENSAMIENTO DE FUKUYAMA [k]

FEDERICO MIHURA SEEBER

AGRADEZCO al padre Sáenz, y a Ediciones del Cruzamante, que se me conceda la posibilidad de completar, con esta presentación, una reflexión compartida de este "ciclo" constituido por dos obras complementarias, trascendentales para la orientación de nuestra existencia en el momento actual: *La Cristiandad y su Cosmovisión* el año pasado, y ahora *El Nuevo Orden, en la visión de Fukuyama*. Como el espíritu cristiano-medieval culminó en el Orden que vivió Occidente hasta hace poco, así el llamado "espíritu de la modernidad" culmina también, o está por culminar, en este "Orden" —que quizás debería ser denominado tal sólo equívocamente— y que tan sugerentemente describe en sus elementos teóricos el investigador japonés.

Lo que quiero hoy, es proponer a mi público una reflexión seria sobre el tema suscitado por la lectura del libro del padre. Por grande que sea nuestra estima y admiración por un autor, la presentación de su obra no debería ser, a mi entender, motivo solo para la alabanza. Todos somos "servidores del Reino", mero instrumento a través del cual pretendemos se haga luz una misma Palabra que ilumine a todos. La obra de cada uno de nosotros, miembros de una *tradición*, no es un término en sí misma, sino un peldaño para seguir descubriendo, entre todos, la Verdad. Las conferencias del padre Sáenz, y sus libros, deberían ser —ya deberían haber sido— la ocasión para unirnos en una reflexión conjunta sobre este tema, el más urgente y acuciante de todos, que el padre ha "puesto sobre el tapete" y sobre el que ha hecho sonar la trompeta del centinela vigilante: nuestra actitud ante esta reestructuración global de las relaciones humanas y de las pautas culturales que llaman "Nuevo Orden", y que per-cibimos vagamente como la mayor amenaza que la conciencia cristiana haya enfrentado en la historia.

Certera ha sido, providencial, la secuencia de estas dos últimas obras del padre Sáenz, resultado de sendos ciclos de conferencias: El Orden cristiano tal como

---

[k] Conferencia del autor, con motivo de la presentación del libro del P. Alfredo Sáenz *El Nuevo Orden Mundial en el pensamiento de Fukuyama*, Ediciones del Cruzamante, 1993, 124 págs.

cristalizó en la Edad Media - El Nuevo "Orden" que se está gestando ante nuestros ojos. Acertado ha sido el punto de vista adoptado: no mera doctrina teórica, sino presentación *histórica* del primero; descripción del segundo ilustrada en la exposición teórica de Fukuyama, pero avalada en los hechos o tendencias fácticas que esa misma "teoría fukuyámica" se limita a recoger. Es de destacar, pues, el *realismo* en las exposiciones del padre. Y esta es la principal virtud formal de sus trabajos: porque es un tema que no despierta solamente nuestra inquietud o curiosidad teorética. Se trata de algo que nos afecta a todos *vitalmente* y, además, con el carácter de algo presumiblemente *urgente*, o *inminente*. Creo que todos los que hayan oído las conferencias del padre, o hayan de leer este libro, lo cerrarán con la misma sensación de inquietud y de expectativa que yo tuve. La misma actitud y reacción inquisitiva que moviera a los discípulos de los apóstoles ante la manifestación, también entonces, de que acontecía un viraje decisivo de los tiempos: "Hermanos, ¿qué hemos de hacer?". Con esta referencia revelo cuál ha de ser el centro de esta reflexión sobre el que propongo detenernos. En definitiva, el mismo con el que nuestro presentado cierra su exposición en el último capítulo del libro: "*¿Qué hacer?* ".

Está claro que la cuestión decisivamente práctica expresada en la pregunta sobre lo que "hay que hacer" presupone la descripción inteligente de los hechos o realidades que motivan la pregunta. Porque es en esta descripción inteligente donde se gesta el *juicio de valor* relativo a los hechos o realidades circundantes. El juicio de valor: "esto es bueno" o "esto es malo", "esto es útil o inútil", "admisible o inadmisible", "adaptable o inadaptable", etc., etc., el juicio de valor, digo, *determina* nuestras opciones sobre lo que "hay que hacer".

No tengo demasiadas dudas de que compartimos en general, los aquí presentes, un determinado "juicio de valor" respecto del mundo actual. Creo que, para la mayoría de nosotros, el mundo cultural que nos rodea se presenta bajo la más neta caracterización con la cual las enseñanzas cristianas han identificado al "Mundo", como realidad opuesta y enemiga consciente del mensaje de Cristo y de la Iglesia. Los que hemos sido formados en el mensaje evangélico y profético, no podemos dejar de ver al mundo actual, a la realidad cotidiana que nos golpea, como la manifestación de un principio de "abominación" que se hace cada vez más patente, y que lleva todas las trazas de aproximarnos hacia su *culminación*. Vivimos, creo que muchos de nosotros —no creo ser el único— bajo la impresión de la "consumación" y de la "inminencia". Con todos los resguardos que el mismo Evangelio nos impone sobre la anticipación cronológica, creo que todos vivimos -más o menos conscientemente- con "sensación apocalíptica". El libro del padre Sáenz participa de esta sensibilidad, pero de un modo esclarecido y esclarecedor: él excita en nosotros esta actitud de "expectación", iluminándola. Nos mueve a estar alertas, auscultando los "signos" con agudeza crítica, como buenos discernidores de "espíritus", generando en nosotros al mismo tiempo, esa disposición paradojal, sello del cristiano auténtico: la alegría "operosa", aún en la perspectiva de la catástrofe.

Ahora bien, visto desde una perspectiva histórica, esta situación de "culminación" y de "consumación" no es más que la sustitución de un "Orden" global por otro. Resulta de la lectura del padre que, lo que está llegando a su consumación, es un proceso de tensión multisecular entre dos mundos. Y que esto que estamos viviendo no es sino la *manifestación* de algo que ya estaba siendo gestado. Y donde el "orden" que ahora se consolida estaba siendo gestado *bajo la apariencia exterior* de lo que ahora muere. Ante nuestros ojos es la "Cristiandad" lo que ahora periclita y el "Nuevo Orden" lo que nace a la luz. Pero este "Nuevo Orden" recién ahora aparece a la luz del sol. Hasta ayer nomás, él asumía las apariencias del orden cristiano. Se titulaba a sí mismo "cristiano" y atribuía a las empresas destinadas a aplastar a sus enemigos el carácter de "Cruzadas". Lo que, para nosotros, tiene de característico nuestra época, es el fenómeno de la *manifestación*. Si vamos a hablar conforme a los juicios de valor compartidos, hemos de decir que, el régimen que hasta ahora presentaba cierta ambigüedad de valoración porque podíamos apelar a "elementos rescatables" o a "espacios de acción permitida", ya hoy *no* la presenta. Recién ahora "el lobo oculto bajo la piel del Cordero" está arrojando el disfraz. Recién ahora se nos muestra en todo su esplendor aquel principio que, sin embargo, ya actuaba ocultamente en el interior del "Orden Cristiano". Aquél que —al decir de San Juan— "de nosotros ha salido pero no era de los nuestros".

Ahora bien: podríamos encontrar ciertamente, en el hecho de la *manifestación,* algo de positivo. El hecho mismo del reconocimiento: ahora se puede reconocer al enemigo que antes se embozaba. Y, sin embargo, esto es hoy relativo (y lleva a integrar otro "signo", según creo, de los tiempos). Porque en el largo período de tergiversaciones que ha servido de ablandamiento, la capacidad crítica de reconocimiento, en los fieles, *se ha ido embotando*. Lo que hace dos décadas hubiera sido tal vez rechazado por los cristianos con un inequívoco "vade retro", ya hoy es pacíficamente admitido. ¿Cuántos se escandalizan hoy, entre los cristianos, ante las peores abominaciones morales y blasfemias? Ante lo cual cabría la cuestión: cuando el "hombre de pecado" se muestre en toda su abominable verdad, ¿habrá mentes cristianas capaces de *reconocer la abominación*?

Y bien, Fukuyama parece ser, como dice el padre, el "profeta" del Nuevo Orden. El nos lo "revela". No que sea Fukuyama un pensador demasiado profundo. Es un profeta a la medida del Paraíso profetizado. No debemos buscar en él a un pensador riguroso ni a un creador. Es un japonés que copia, que copia lo que ve. Pero por eso mismo *tiene un valor*; y el tomarlo como expresión filosófica del Nuevo Orden ha sido una buena elección del padre. Pero creo que, además de por otros motivos, debemos agradecerle por esto al padre: que haya leído a Fukuyama por nosotros. Porque Fukuyama no es un creador ni una "fuente", no es sin duda, un clásico: y, como decía el P. Castellani, no hay hoy tiempo para leer todo lo que se escribe: hay que usar ese tiempo en releer los clásicos.

Pero, ¿por qué es, además de por esto, necesario leer el libro del padre Sáenz? El libro del padre *sobre* Fukuyama es de lectura ineludible porque viene a cumplir

para nuestro beneficio la exigencia preconizada por San Juan: el "discernimiento de espíritus". Ahora bien, atiendan a esto: el "discernimiento de espíritus" que hoy se exige, y que el libro del padre realiza, no es el que se estilaba anteriormente y que significaba: descubrimiento del mal espíritu que se oculta bajo las apariencias del bueno, o la "mala intención" en las empresas aparentemente "buenas". Esto ya no se realiza así, hoy, porque precisamente el mal espíritu hoy *se manifiesta*. El "mal espíritu" está, en el mundo que nos rodea, *a la vista*. Y, sin embargo, el "discernimiento de espíritus" sigue siendo necesario, es más necesario que nunca. Porque ahora se nos exige para saber *por qué es malo lo palmariamente malo*. "Discernir el mal espíritu" significa hoy para nosotros, avivar, despertar la conciencia de "porqué es malo lo malo". Y si esto es así es, porque, como he dicho, la conciencia más elemental del bien y del mal se está embotando. Se ha embotado ya en gran parte del mundo que nos rodea, y como vivimos en el mundo, amenaza también embotársenos a nosotros. La corrupción de la conciencia moral afecta hoy a la Humanidad en sus niveles más radicales, en los más profundos y *elementales*. Los filósofos dirían: en el nivel mismo de la "syndéresis" o "primeros principios" del orden moral.

El "Nuevo Orden" se nos presenta en toda su abominable verdad, como enemigo de Cristo y de la naturaleza humana, y ¿cuántos son los que ven que *es* malo? Yo no sé si les pasa a ustedes lo que me pasa a mí: que necesitamos respuesta a las cuestiones más obvias de moral personal y pública. Las respuestas a los problemas éticos o estéticos más elementales: sobre el aborto y la homosexualidad, el suicidio, la desarmonía y la suciedad, exigen, hoy, "justificación". La pregunta frente a cualquier opción humana, por aberrante que sea, está en boca de todos –y nuestros propios hijos nos la hacen, aunque más no fuera para tener "argumentos" frente a los de afuera: ¿qué tiene de malo? Y es que todo esto, en la sociedad del "nuevo orden", la sociedad satisfecha y pluralista, democrática, todo esto *es* "opinable". La cuestión ¿qué tiene de malo? se plantea ante objetos que en nuestra juventud, o en la de nuestros padres, suscitaba una respuesta indignada, visceral e inmediata.

Y bien, el "Nuevo Orden" *es* una cosa abominable, y lo sabemos. Pero el libro del padre Sáenz nos ayuda a refrescar los motivos para mantener viva en nosotros esa conciencia y para poder acercarnos a nuestros contemporáneos obnubilados y explicarles *por qué es malo*. Su exposición sobre Fukuyama nos sirve para eso, la síntesis de Fukuyama está bien elegida para ese fin. Y esto porque Fukuyama, en su simplicidad japonesa, casi diría en su *ingenuidad*, desnuda al Nuevo Orden más todavía de lo que él lo está en la realidad, presentándolo como el "ideal", por fin alcanzado, de la historia moderna; fin que es, para él, el de la Historia como tal. (Y aquí se da, también, una "contraprueba" de nuestro juicio sobre el Nuevo Orden. Cuán malo será éste, para que su mismo profeta -como lo hace notar el padre- llegue a la conclusión de que él nos regalará, a su término, con el estado de más espantoso hastío de la existencia que haya conocido la Humanidad. Y es interesante comparar este testimonio con otro que, en cierto modo, adopta una

modalidad inversa. El padre ha destacado con toda perspicacia la coincidencia del "Nuevo Orden" con aquella otra descripción —ella sí, profética— del "Nuevo Mundo Feliz" de A. Huxley. Pero a diferencia de Fukuyama, quien solo al final destaca los elementos negativos de su "Paraíso", Huxley, que vio espantado la aproximación del Mundo hacia su "cárcel feliz", terminó por aceptarlo, como *única opción frente al autoritarismo y la guerra.*)

Pero esta enseñanza del padre en el libro que comento, por la que reavivamos en nosotros y podemos explicar a los demás, las razones por las que lo malo es malo, porqué es abominable el Nuevo Orden, no podrá prescindir de la enseñanza que nos ha dejado su otro libro, el que me tocó presentar el año pasado con A. Caponetto: el de la cosmovisión cristiana, tal como cristalizó en el Orden Medieval. Porque una enseñanza moral que sea *motivadora* no podría ser -sobre todo hoy- solamente teórica o doctrinal. Debe adoptar el camino imaginativo y sensible, afectivo, que nos provee la pintura histórica y ejemplar. A los chicos y a los jóvenes de hoy hay que enseñarles de modo sensible que *el hombre y la sociedad pueden ser otros que como hoy son*. Que el hombre *es* otra cosa que lo que ven todos los días a su alrededor. Solo un amor *sensible* de lo que fue la "Cristiandad", de lo que fueron la sabiduría y el éxtasis, de lo que fue la lealtad y la veracidad, la fortaleza guerrera y la mansedumbre magnánima, la abnegación, la belleza, la poesía, sólo eso, digo, puede hacernos entender hoy la abominable bajeza que representa el hombre mercantilizado y logrero, la prostituta o el payaso endiosados, el hombre "satisfecho" de Fukuyama: satisfecho con esta satisfacción más temible que la más extrema de las carencias. La sóla explicación *teórica* de por qué estas cosas son malas y abominables es difícil hoy, casi imposible, porque el raciocinio moral exige ciertos presupuestos no-racionales, afectivo-sensibles o intuitivos, con los cuales no cuenta hoy, para su desgracia, el joven. (Conviene aquí recordar una enseñanza profundísima de Aristóteles, en su tratado sobre la Dialéctica. Dice allí con notable sentido común, que "no cualquiera debe ser argüido sobre cualquier cosa"; en otros términos, que "no siempre deben darse *razones* de las cosas". Porque el que pregunta "por qué deben ser honrados los dioses requiere castigo más que argumentos, y el que pregunta «si la nieve es blanca» es porque está falto de percepción." Salvando lo del "castigo" que —aunque verdadero— sería demasiado chocante hoy, retengamos lo de la "carencia de percepción": hay verdades morales "primarias" que no necesitan ser justificadas racionalmente, porque son evidentes a la conciencia moral *sana*.)

Así pues, en esta presentación quiero reafirmar lo dicho en mi anterior presentación del libro del padre sobre la Cristiandad, y destacar la complementariedad entre ambos. Ello, en orden a continuar una reflexión sobre la historia que nos toca vivir, reflexión necesarísima, urgente, para mantener en nosotros *la capacidad de respuesta frente al Mundo que se cierne sobre nosotros como una amenaza*. En pocas palabras: frente a "esto" que reconocemos como abominable, ¿qué hacer?

Y aquí debo reconocer, –en esta cuestión *práctica*– que la audición de las conferencias del padre sobre Fukuyama, y la lectura de su libro, ha sido enormemente fructífera para mí. Ellas han guiado mis propias reflexiones sobre el tema, y me han llevado a *corregir* algunos de mis juicios. En la anterior presentación –cuando presenté el libro del padre sobre la Cristiandad medieval– propuse una respuesta a esta misma cuestión práctica que, a no dudarlo, debió aparecer excesivamente pesimista y fatalista para muchos. Dije en esa oportunidad que la "restauración de un Orden Cristiano y natural" era hoy, en la situación en la que nos pone la probable concreción del "Nuevo Orden", algo en sí mismo posible, *ontológicamente* posible, pero imposible *en la práctica*. Que una "economía natural", una "ciencia ligada a la sabiduría", un "arte bello" eran realidades posibles hoy, en absoluto, y *verdaderas*, pero que la estructura actual del Poder (y del Poder viene el poder-hacer) hacían imposible su concreción. Frente a esta impracticabilidad del ideal cristiano proponía pues, a su respecto –y de todos modos– la necesidad de cumplir solamente, nosotros, un papel y una función *testimonial*. Mantener "encendida la antorcha" de su verdad, y transmitirla a nuestros hijos. El padre era en aquella ocasión, y lo sigue siendo en este libro, más optimista que yo, o, al menos, no tan pesimista. De todos modos, más optimista en el sentido de "estimular más a la acción". Lo mío quedaba más en el plano del conocimiento y, como digo, del testimonio.

Hoy creo poder acordar con el padre en una posición más "creativa" y "esperanzadora". La razón de mi cambio de opinión ha sido, fundamentalmente, la idea del padre referida a la necesidad de laborar, en todos los órdenes, en un sentido *inverso* a la orientación que el Nuevo Orden confiere a las realidades humano-sociales, y fundándonos en las pautas de acción del Orden Cristiano y natural que alcanzaron su modelo histórico en la Cristiandad medieval. Hoy reconozco que esto puede no solamente ser objeto de un conocimiento y de una enseñanza, sino que puede *hacerse*: puede, al menos, intentarse. Puede intentarse una labor creativa y de restauración de las familias y de las economías familiares, de institutos de enseñanza acordes con la tradición sapiencial, de empresas económicas a la medida humana, etc., etc. Puede hacer esto cada uno, o cada "varios", dentro del círculo relativamente estrecho de sus allegados. Y todo esto es laborar en la creación de los "presupuestos" del Orden Cristiano.

Pero atiéndase bien, sin embargo, a que no he variado mi posición totalmente. Quedan todavía "en el aire" algunos temas de discusión que deberían ser objeto de reflexión entre todos nosotros, y que aquí quiero dejar planteados. Aunque la lectura de la obra del padre me haya llevado a una actitud más "positiva" y esperanzada, aunque crea, ahora, que todas estas obras deben intentarse, sigo *no creyendo* que, en modo alguno, el *Orden* cristiano pueda terminar imponiéndose, en la perspectiva intra-histórica, sobre el orden "fukuyámico". Ahora bien, –y esto es la expresión de una paradoja que creo necesario destacar– creo que todo esto debe intentarse, que todo esto debe orientar nuestra acción creativa en el Mundo,

aún en la perspectiva de su "fracaso". Y quiero aclarar que esta "invitación" tan dramática no es un "lugar literario", o poético, o retórico.

En efecto, todo lo que podemos hacer en orden a la restauración del Orden cristiano está referido, hoy, a los *elementos* o *parcelas* de ese Orden. Y no al *principio unificante* del Orden que es como sabemos, en el ámbito temporal, el principio *político*. Nuestro laborar por la "Ciudad de Dios" aquí en la tierra, está limitado a la reestructuración de sus *partes*. El orden global y público, lo que representa en el ámbito humano la "clave de bóveda" del Orden, eso —sigo pensándolo— *no nos será dado*, ya más. Mientras la fuerza a la que enfrentamos sea esta del "Nuevo Orden Mundial", ya no podemos pensar, no *debemos* pensar (me atrevo a decir) que el orden cristiano "plasme" en un orden global, en el orden "de la ciudad". Y esto, a mi entender, tiene un corolario, que es este: el Orden Cristiano está abocado al "fracaso" en el ámbito intra-histórico. Porque para cualquiera de nosotros, la expresión del "triunfo" o de "fracaso" son expresión de *dominio político*. Estoy convencido (creo que con razones válidas) de que el Nuevo Orden triunfará, que el verdadero Orden Natural y Cristiano será derrotado.

No puedo demorarme en las razones en las que fundo esta convicción mía. Me gustaría discutirla con el padre y con todos ustedes. *Debemos* discutirla en alguna oportunidad, porque es vital para nosotros. Solo adelanto aquí que esta convicción mía tiene que ver con la noción de la "naturaleza humana" y la "naturaleza del Poder político", y el modo como esta naturaleza y este poder se nos presentan en la actualidad. Creo que *se puede afirmar*, en tal sentido, que la cultura de la pos-modernidad, liberal-democrática, consumista y pluralista, ha llegado a *modificar* la naturaleza humana y la naturaleza del Poder. Y es *por eso* que no podemos hacer nada contra la instauración del Nuevo Orden, nada por la restauración del Orden Cristiano y natural. Sé que se puede objetar esta afirmación que, si fuera refutada, dejaría en pie una perspectiva humana de triunfo. La objeción es: metafísicamente, la naturaleza humana no cambia, ni la naturaleza del Poder, facultad humana esencial. Y si ellas no cambian, lo que vivimos es un "avatar más" en la larga experiencia de triunfos y fracasos. La Historia *siempre* ha reflotado de sus más bajas caídas: ni es verdad tampoco que, como quiere Fukuyama, la Historia haya terminado. Pero, frente a esta objeción, quiero destacar algo que tal vez, más de uno, barrunte en su interior: no parece que esto sea un "avatar más", de una naturaleza esencialmente idéntica. *Algo esencial* ha cambiado en nuestro mundo humano. Algo *tan* esencial ha afectado al hombre de nuestros días, que nos hace percibir una mayor diferencia, una mayor distancia psicológico-moral, del hombre de hoy al de hace 50 años, que la que media entre este último y el cavernícola. A la objeción: es metafísicamente imposible el "cambio de naturaleza", afirmación que, como tomistas no podemos dejar de admitir, ha de hacérsele esta salvedad: la naturaleza humana está condicionada, como "principio de operación", por sus poderes de *representación* cognoscitiva, sensitivo-racionales. Hoy, por el influjo de los *medios de comunicación*, la conciencia humana ha sido provista de un "mundo representativo" de

características artificiales, el cual *trastoca todas sus potencias apetitivas y tendenciales*. Bajo esta perspectiva pues, tendencial-operativa (no metafísicamente), la naturaleza humana ha sido, puede decirse, transmutada.

Y bien, a la luz de lo dicho surge patente la paradoja, de la que anticipé que no se trata de un "lugar retórico" o "lírico". Se trata de nuestra esperanza, del motivo para nuestro optimismo en la creación de estas realidades valiosas que son "parcelas" del Orden Cristiano, todo ello en la perspectiva del "fracaso". ¿Cómo seguir laborando en la reconstrucción de la Cristiandad, bajo la perspectiva del fracaso? ¿Qué motivación puede haber para hacer un orden que, ya de entrada, se reputa condenado a la impracticabilidad en un nivel —el político— que es el que define la condición de "éxito" y de "fracaso" en las acciones temporales?

Todos conocemos, como creyentes, la respuesta *última* al problema planteado al cristiano por la perspectiva escatológica de la derrota: esperar "contra toda esperanza". Esperar, con la esperanza sobrenatural fundada en la Fe sobrenatural, contra el testimonio del conocimiento y de la previsión *humanos*, que nos certifican el fracaso. El libro del padre abona en esta perspectiva que, en cuanto última y *fundante*, representa para el cristiano el *trasfondo* sobre el que se desarrolla toda aspiración y toda esperanza terrena. Pero yo quisiera continuar la reflexión en la línea marcada por el padre, intentando descubrir el punto preciso en que esta esperanza, la esperanza sobrenatural que, como tal *nos es dada*, y frente a la cual nos comportamos en sujetos pasivos o "receptivos", se une en nuestras vidas con la virtud *humana* de la esperanza, que debemos mantener activamente en nosotros si es que realmente creemos que podemos todavía "hacer algo" para reconstruir las "parcelas" de la Cristiandad.

Como dice el padre, en la perspectiva de la Fe sobrenatural que nos ofrece la profecía, el triunfo definitivo de Cristo se realizará por una "transposición": "Nuevos Cielos y Nueva Tierra". Esta visión, la visión de la Jerusalén celestial "que baja del Cielo" representa el motivo último de nuestra esperanza; como he dicho, el trasfondo; o el "reaseguro" para el caso en que nada nos quede ya por "hacer". Pero el pensamiento del padre recala, también, en el otro aspecto de la concepción escatológica, que es el que queda en el "más acá" del tiempo, en el tiempo intra-histórico. Y este aspecto es el del fracaso o catástrofe "apocalíptica" de la Historia. Y es con respecto a *esta* perspectiva intra-histórica que nuestra anterior paradoja se plantea con toda crudeza. Porque son las realidades en su dimensión *histórica o terrenal*, las que pueden generar, o destruir, nuestra esperanza *humana*. Los "nuevos Cielos y la Nueva tierra" son de Fe, y como tales, no los vemos. Tenemos que *ver* imaginativamente lo que podría ser una economía justa, una ciencia verdadera, un arte bello, para ponernos al trabajo de "hacerlos". Y bien, todo ello parece condenado al fracaso, y es, ahora, en la perspectiva de *su* fracaso que todavía debemos actuar, movidos por un espíritu creativo y una esperanza humana *gozosa*. Ahora bien, creo que esto *es* posible; y por hacérmelo ver, por hacérmelo vislumbrar, estoy enormemente agradecido al padre.

¿Qué es este actuar, *en la Historia*, en la perspectiva del fracaso?

El padre da, nuevamente, “en la tecla”, cuando asumiendo la posición de Pieper, afirma la necesidad, para el cristiano, de actuar *en la historia*, de ejercer una “actuación *histórica* llena de sentido (subrayo en los dos casos “histórica”)”, *aun en la perspectiva del fin “catastrófico” que el propio Apocalipsis nos certifica*. Para mí, aquí está el *“quid”*. Aquí está el problema cuya solución de-terminará nuestra actitud práctica en el tiempo ominoso que nos tocará vivir. El “quid”: el problema de la síntesis, el “matrimonio” de nuestra Esperanza sobrenatural, que es “pasiva” (es, en realidad, “espera”), con nuestra esperanza humana que es *aspiración*, que es motora de acción *creadora en la Historia*.

¿Cómo ha de ser, pues, esta nuestra acción histórica “llena de sentido”, en la perspectiva del fin catastrófico y el “fracaso”? El padre (y ustedes) me perdonará si sigo reflexionando en la línea por él abierta (si tejo sobre la trama preparada por él). Intentemos una interpretación ulterior.

Y, en primer lugar, aludamos a una caracterización que tan bien se pone de relieve con la elección que ha hecho el padre, de Fukuyama como síntesis y expresión de este “Nuevo Orden” mundano que nos amenaza. Este Nuevo Orden, que **es** equivalente al fracaso del Orden Natural Cristiano, no aparece, ni siquiera a nuestros ojos, como una “catástrofe”, en el sentido que habitualmente sugiere el término. Esto que vivimos no se parece, en modo alguno, a un final “dramático”, ni a un “incendio o conflagración universal”, a la hecatombe de un final “wagneriano”. Lejos de ello, aunque para la conciencia cristiana esclarecida sea mucho peor que todo eso, el Orden que se avecina presenta los caracteres de un estado tibio, confortable e indoloro. No se parece a una “muerte”, sino más bien a un “sueño”: a un sopor, un estado cataléptico de la Historia.

Ya he advertido anteriormente sobre la necesidad de despertar a la conciencia cristiana, que amenaza embotarse, de este falso sueño de la benevolencia mundana. Debemos hacer todos el esfuerzo para recordar que esto es *malo*, que es malísimo. Ahora vamos a ahondar en la comprensión de esta maldad desde la perspectiva cristiano-escatológica. En la interpretación de que esto que vivimos sea, precisamente, el fin “catastrófico” intra-histórico de los Tiempos. Y si es frente a —o dentro de— *este* fin, que tan poco se parece a una catástrofe, pero que lo *es*, que los cristianos debemos actuar, como nos lo ha hecho ver el padre, con una acción llena de sentido, intentando aún recrear a la Cristiandad en cada una de sus dimensiones parciales.

Porque Fukuyama dice, a mi entender, más de lo que sabe, cuando califica al Nuevo Orden capitalista-planetario como un *Fin de la Historia*. Porque esto es, efectivamente, y en una interpretación histórico-teológica, un cierto Fin de los Tiempos. Es el Fin de los Tiempos, dado en la Inmanencia del Tiempo. Solo que es un Fin que —como destaca acertadamente el padre— cumple con el significado

de Fin-como-*término* y no con el de Fin-como-*meta*. En otras palabras, y para esta interpretación, la historia apóstata y anti-cristiana, la historia de la Inmanencia, pone a la Historia un término, *antes de que ella haya llegado a su meta*. ¿Y cómo le pone un "fin"? No como un "corte", no como un "dique" ni como un "freno", sino como un "agotamiento" y una "dispersión", como una *disolución en un infinito sin contornos*. Como un espantoso remedo del Eterno Día de los bienaventurados, Fukuyama nos ofrece este Día Infinito sin hechos y sin creación, terrible en su monotonía, del nuevo hombre "satisfecho".

Cuando yo estaba en la facultad, apareció en la revista del Centro de Estudiantes un artículo que me llamó la atención y que, visto ahora retrospectivamente, se me aparece como notablemente anticipador. Decía allí su autor, básicamente, que la "temporalidad inmanentista", la Historia hostil a la Trascendencia, terminaría anulándose a sí misma como Historia, al transformarse en una sucesión temporal homogénea y sin contornos, sin los "hechos significativos" que, como jalones, marcan el avance o retroceso de los tiempos. Y que este sería el final paradójico del "progresismo", y de su magnificación de la Temporalidad en oposición a la Eternidad. Y que esto *era*, verdaderamente, un "Fin de los Tiempos". Un Fin, no por compleción o "cumplimiento", sino por agotamiento. Que era el Fin de los Tiempos intra-histórico. Y ponía como "signos" de esta caracterización de nuestro fin histórico, la "detención de las generaciones" sugerida en el "control de la natalidad", la pérdida de la "memoria histórica" por la proliferación informativa, la supresión previsible de "estados nacionales" portadores de vocaciones diversas, etc. Todo esto a lo cual hoy, después de algunos años de maduración, Fukuyama le ha puesto el nombre: "Fin de la Historia".

Ahora bien, un fin *así*, es, como decimos, fin pero no "meta". Visto en la perspectiva de las "dos Ciudades" de San Agustín, esto que vivimos no es el "desenlace" de la lucha multisecular. Es el agotamiento del movimiento de la Historia, *antes* de haber alcanzado, ésta, su meta. Como en el accionar de una rueda de bicicleta, el piñón ha zafado, el movimiento sigue, ahora, en "rueda libre"; como en el avance de la corriente hacia el mar, el río se ha volcado en una planicie, filtrándose en la arena. La Historia, "finalizada en la inmanencia" no llega a término o llega a un término indeterminado. El hecho prueba, por oposición, la *falsedad metafísica de la Historia inmanentista*.

Y aquí entra, ahora, nuestro problema práctico. El Fin de los Tiempos que *nosotros* anhelamos, es Fin y *es Meta*; es un Fin "lleno de sentido". Es el Fin en el que todas las cosas deben alcanzar cumplimiento y plenitud; no es "agotamiento". Un Fin en el que todas las cosas serán *juzgadas*. Y la perspectiva de *ese* Fin es lo que debe sustentar, en nosotros, una acción *histórica* llena de sentido. Una acción que será pues, a partir de lo dicho, acción *creadora de Historia*. Creadora de esta Historia que el Mundo, hablando por la voz de Fukuyama, ha dado por agotada antes de su consumación. Creo pues, con esto, que nosotros los

cristianos, actuando en nuestras cosas en el sentido tradicional, de acuerdo con los valores de siempre, nosotros, digo, *haremos avanzar la Historia hacia su término natural*.

Pero esto a su vez, a mi entender, implica: no poner nuestros ojos en el triunfo mundano, que es político. *Hoy* –recién *hoy*, y no hace unos años– se nos impone una perspectiva no "triunfalista". *Ese* triunfo, el triunfo político no es el nuestro, sino el de Cristo, Rey y Juez, en su Advenimiento glorioso. Nuestra tarea, hoy, está limitada a la restauración de solo las "parcelas" de la cristiandad, allí donde, y hasta donde, llegue la influencia de nuestra acción privada: familias "como Dios manda"; Universidades o "centros de estudio" fieles a la Tradición sapiencial; Empresas económicas independientes, en lo posible, de la estructura financiera capitalístico-usuraria. Esto es posible, todavía, hoy: es trabajar, como dice el padre, en un sentido *contrario* al que impone el Nuevo Orden. (Yo tal vez diría, más que contrario, *prescindente*: haciendo "como si no existiera".) ¿Es esto "trabajar por la restauración del Reino? La expresión es, ciertamente, demasiado ampulosa a la luz de lo expresado. Porque, precisamente, la "clave de bóveda" del Orden Cristiano nos faltará en nuestra tarea actual. El "Reino" nos ha sido retirado, y no debemos pretender recuperarlo. Porque *no será recuperado*. Cierto es que, como dice el padre, no conocemos los "bandazos" de la Historia. Tampoco los cristianos bajo la Roma persecutora, o bajo los bárbaros invasores, podían imaginar que alboreaba entonces el Reino *Temporal* de Cristo. Nunca podremos saber con certeza que es imposible que, en algún momento, "se dé vuelta la tortilla". Pero me refiero ahora a la *actitud* que debe presidir nuestra conducta. Y con respecto a ella, insisto: *no debemos plantearnos la alternativa política como posibilidad*. Si lo hiciéramos, distraeríamos, por una parte, nuestro esfuerzo de este más modesto, pero mas efectivo, preconizado. Pero además, creo que caeríamos necesariamente en la red del Orden "fukuyámico". Este tiene, en efecto (por razones que no quiero desarrollar ahora) un poder incontrastable de tergiversación, de asimilación a sus propios fines de toda doctrina o ideología que entre en el juego político: que acepte sus "reglas de juego".

Creo que, haciendo esto, no "restauramos el Reino" pero "preparamos su Advenimiento". Y lo "preparamos", conforme al sentido expresado, *haciendo avanzar la Historia hacia él*. Para nosotros, la Historia *no* ha terminado, solo exige de nosotros colocar la "piedras miliares", los "hechos" que el Fin extra-histórico *necesita para manifestarse*. Porque quiero recalcar esto: Nuestra acción creadora de las parcelas del Orden, de esas estructuras social-familiares conforme con los valores de la Cristiandad tradicional, *hace avanzar la Historia hacia su término y meta natural*. A esta Historia que el Mundo –por boca de sus profetas– considera agotada y detenida en un eterno "pedalear en el vacío". Porque esto último es así, solo para una conciencia –la conciencia homogénea y planetaria– que se ha sumido en el letargo del hombre "satisfecho" de Fukuyama. Pero no es así en la realidad. En la realidad, *la Historia no ha dicho su última palabra*. Hoy tienen vigencia, una vigencia notablemente *actual*, las estructuras y los valores naturales y cristianos. Estas *parcelas* de la Cristiandad que hasta hace poco yo consideraba

solo “ontológicamente posibles” —por ser *verdaderas*— y que hoy, ayudado por la visión esperanzadora del padre, considero también prácticamente posibles. Prácticamente posibles, con sólo que nos pongamos a la obra con la condición antedicha: *prescindiendo* de toda aspiración al “triunfo político” y a todo compromiso con el orden político vigente.

Haciendo ésto hacemos, por un lado, sencillamente, *lo que debemos hacer* (porque nadie duda que el cristiano debe, en su obrar, regirse por los valores a-temporales de la naturaleza y de la Gracia). Pero, al mismo tiempo, coincidentemente con nuestra *espera* en el triunfo meta-histórico de Cristo, hacemos lo único que está en nuestras manos para avanzar su cumplimiento.

Creyentes en el triunfo extra-histórico de Cristo, conscientes aún de su inminencia, no debemos, sin embargo, detener obsesivamente nuestra atención en ello, sino en las realidades presentes que piden nuestra acción valiosa, históricamente creadora. La misteriosa paradoja: “estad atentos a los signos” y “no sabéis el día ni la hora” encuentra en esta actitud fiel cumplimiento. Lo primero nos pide atención al *futuro* advenimiento; lo segundo nos recuerda nuestra obligación histórica *presente*. Y así deberíamos actuar, conscientes de la Inminencia pero, al mismo tiempo, como si todavía tuviéramos todo el tiempo del Mundo por delante.

Para terminar, le agradezco sinceramente al padre por lo que con sus conferencias y con sus libros ha alimentado mi espíritu, e invito a los presentes a intentar mi misma experiencia en su lectura, preparándose con ello para continuar una reflexión que interesa a la Iglesia de Cristo vital y urgentemente.

LA CAÍDA DE DORREGO

Enrique Pavón Pereyra

CUANDO sólo faltaba la voz de partida para que las tropas abandonasen los cuarteles, Dorrego seguía engañándose:

—¡Ya verán la cara que pone Lavalle cuando yo lo interpele! Es un bravo que no sabe hacer revoluciones.

Y en tono que no alcanzaba a disimular la preocupación que lo embargaba, añadía:

—El comisario Casal vigila con una partida de celadores montados. Está al aviso cerca de los cuarteles, por si nota en los puestos de guardia movimientos que no sean los de ordinario.

A ratos parecía dialogar con su conciencia, asaltado por contradicciones de muy honda raíz, por el descubrimiento de deslealtades que lo sumían al borde de la desesperación. Monologaba acaso:

"—¿De quién puedo temer? —interrogaba a los circunstantes, mientras se paseaba por su despacho—. ¿De Correa, que me aseguró perder la cabeza antes de atentar contra la autoridad? ¿De Niceto Vega, que acaba de tranquilizar a su padre y a su hermano, manifestándoles no ser un desnaturalizado? ¿De Félix Olazábal, que se titula mi mejor amigo? Entendámonos señores; si yo denuncio públicamente esta conjura, pasaría a acusar a mi deudo, a mi amigo, tal vez a mi protegido o a mi hijo. O yo estoy equivocado, o debo prepararme resignadamente para morir de manos de quien menos espero".

Parece probable que la conspiración llegará hasta las esferas del propio gobierno con algo más que indicios de su trama, pues, según Iriarte, al ministro Guido lo habían alucinado con promesa de declararlo heredero de la vacancia del Ejecutivo.

La decisión final había sido transferida, como acaba de verse, al peso de las más fuertes y mejor armadas unidades del Ejército.

En esas circunstancias determinó Dorrego acuartelar los efectivos del 5to.de línea, que pasaron a ocupar la manzana de la Universidad; los soldados del 3er. Regimiento, se trasladaron al antiguo hospital de Bethlemitas. Dorrego permaneció en El Fuerte, con el batallón de escolta a cargo del mayor Baldomero Sotelo, puntal cierto de la fidelidad y adhesión fanática a la persona del gobernador. Sobre el filo de la madrugada dispuso, asimismo, se municionara el batallón de Rolón.

En las *Rectificaciones Históricas*, que Marcelino Gómez publicó en la Revista Nacional de Buenos Aires, en 1888, aludía su autor a los equivocados asertos que vieron la luz en la publicación mencionada. Dícese que "Dorrego tuvo la certidumbre de la revolución por la áspera respuesta de Lavalle, acuartelado con sus tropas en La Recoleta, de que fue portador el teniente coronel Bernardo Castañón".

El edecán se preocupó por no traducir aquella respuesta con íntegra crudeza, rayana en la imprecación: “Dígale al señor Dorrego que iré pronto, a sacarlo a puntapiés del puesto que no merece ocupar”.

La versión anterior difiere con la que lega José Marcelino Lagos: "Dígale usted que dentro de dos horas voy a echarlo a patadas; y cuide usted que no le suceda lo que a Sancho en los Batanes". La versión que llega a oídos de Dorrego es aquella por la cual Lavalle, que se cree descubierto y descuenta su arresto, manifiesta: “Él no perdería el tiempo en atender a su Excelencia; pero que estará allí al frente de sus tropas”.

Lagos pone en boca de Dorrego la siguiente exclamación, proferida en voz alta: "¡Qué bien habría hecho yo en seguir los consejos de don Manuel José García! Mas, ¿cómo dudar de Olavarría y de Quesada?"

Para aventurar una hipótesis quizás Dorrego debió haber subrayado de un pistoletazo la flagrante insubordinación de Díaz, que en la referida coyuntura hizo gala de una audacia suicida; pero habría de prevalecer la lenidad de don Manuel, vocacionalmente inclinado a las actitudes de la conmiseración o de lástima y, desde luego, siempre remiso a la posibilidad de desatar gratuita violencia. De todos modos, al divisar la cabeza del 5to. Regimiento de Infantería sin su jefe propietario el coronel Olazábal, montó Dorrego a caballo y, haciendo bajar el puente levadizo, se presentó en la plaza. Una vez allí ordenó a dicho batallón del 5to. que penetrase en La Fortaleza; desfilaba por su flanco izquierdo la primera mitad del batallón obedeciendo la orden recibida, cuando Díaz se adelantó a sus hombres y dio la contraorden: “De frente, marchen”, la que fue inmediatamente obedecida.

Ya hemos consignado en este punto que Iriarte sostiene otro parecer.

Guido, en pleno conocimiento del estallido, aconsejó a Dorrego que no tomara medidas, pues todos eran rumores y que, al día siguiente, se avergonzaría de haberlas tomado. Sin embargo, a las tres de la mañana la acción era palpable,

por lo que Dorrego, penetrando en lo insostenible de la situación, envió chasque a Rosas, que estaba en San José de Flores, ordenándole que se dirigiera a reclutar tropas y se le uniera en la campaña.

A las cuatro y media de la madrugada, Dorrego planteó la doble necesidad de no dejarse capturar y, a la vez, de no resignar la legítima autoridad de que estaba investido. Fue acompañado hasta la misma puerta excusada por los ministros Guido y Balcarce, quienes al despedirse preguntaron al gobernador:

—¿Qué órdenes deja V. E.?

En su respuesta, el interrogado se limitó a decirles:

—Hagan ustedes todo lo que la razón les aconseje. Sólo les recomiendo mi familia (Ángela Baudrix y sus hijas pasaban una temporada en Punta Lara, en una finca propiedad de la familia Wright), pues me dirijo a la campaña -adujo el gobernador.

Dorrego hubiera sacrificado en este instante al mayor Díaz, el motín habría sido sofocado; pero, en vez de hacerlo penetró, como lo hemos narrado, en la plaza, acompañado por el inseparable Guido, a quien dio por toda instrucción y orden, el que las autoridades leales hicieran aquello que le dictara la razón.

Guido convocó a Balcarce con razones especiosas, "recordándole que el gobernador no estaba en El Fuerte, y evítase el derramamiento de sangre". La sangre vendrá después.

Prevaleció el criterio conciliador y, tan pronto como las circunstancias lo permitieron, los ministros comunicaron a Lavalle la ausencia del gobernador, y éste, a su vez, declaró a quien hacía las veces de emisario oficioso, el general Enrique Martínez, que quedaría labrada el acta de traspaso de poderes del Ejecutivo, “que había caducado por la vía de hecho”.

Sobre los recelos que mereció la conducta del entonces Inspector del Ejército bastaría la lectura de una recapitulación de Mariño, aparecida en “El Restaurador de las Leyes” del 30 de septiembre de 1833, donde después de apelar a la recta conciencia de Balcarce, el diarista lo interrogaba: "¿Cuál es, señor, el muro formidable contra el cual se estrellan vuestros nobles sentimientos? ¿Es, señor, un favorito funesto? Volved sobre vos, y acordaos de vuestro amigo, el inmortal Dorrego. ¿No estáis evidentemente persuadido de que vuestro primo (Enrique Martínez) era el que debía hacer estallar el movimiento del 1º de diciembre de 1828, y que el general Lavalle, por mayor ascendiente entre los jefes y oficiales, previno una ejecución que los dos apetecían?". El último amago de resistencia de los ministros consistió en contestar “que sólo entregarían la autoridad a quien la Junta de la Provincia designara como tal”; por boca de su delegado, el doctor Manuel Bonifacio Gallardo puso fin al desdichado forcejeo declarando puntual “que la junta aludida había quedado disuelta”.

A las 6 de la mañana, Iriarte, que estaba a cargo de la artillería, determinó salir con sus tropas a contener el movimiento, pero encontró la ciudad ya copada, con retenes en las bocacalles, y apenas si pudo llegar hasta el Fuerte, donde los ministros permanecían prácticamente aislados, sin tropas que mandar, una vez licenciadas las de la Escolta, ni ánimo para hacer efectivas las órdenes de especie alguna.

Quedaba ahora justificada la postdata de una carta reservadísima de Dorrego al oriental Lavalleja, fechada el 10 de mayo de 1828, en la que su redactor prevenía lo siguiente: "... Lavalle vuelve a ese ejército a continuar sus servicios; ha obrado en las elecciones de acuerdo con Alvear. Tenga usted mucho cuidado con él porque es enemigo de usted; sin embargo, haga con él como que lo ignora y hágalo servir...".

La actuación posterior que les cupo a los ministros, en particular a Guido, tampoco puede calificarse de afortunada. Repárese en esta significativa circunstancia: a los pocos días de la instalación del gobierno "de facto", apareció Guido propiciando, unido a Tomás de Anchorena, el nombre del general Alvear para ser sostenido por los partidos en conflicto, y nada menos que como "gobernante de transacción".

Parece ser que don Tomás de Anchorena se contrajo a una tarea que podríamos tildar de extravagante, si no mediara la buena fe de quien la sostenía. Por la misma se comprometía a gestionar la renuncia simultánea de Dorrego y de Lavalle como medio conducente a evitar el desencadenamiento de la guerra civil, ¡esto último se parecía más a delirar despierto!

Sin embargo, la facción triunfante se ocupó de que Tomás tornara a sus cabales, mandándole a prender y conduciéndolo a un pontón, engrillado y bajo advertencia de que no lo libraría a menos de perder pasaporte y desaparecer para siempre de la escena pública y del país.

Otro pretexto baladí dio pie para que la autoridad fingiese la existencia de un complot o conspiración de campanillas, que a nadie convenció, por cuyo motivo dispuso el gobierno apresar a los ciudadanos Tomás de Anchorena, Juan José Anchorena, Victorio García Zúñiga, Epitaceo del Campo, Manuel Hermenegildo Aguirre y Lajarrota, Francisco Agustín Wright y Tartaz, Manuel Vicente Maza, José Baré; generales Balcarce y Martínez, coronel Iriarte, teniente coronel Martínez Fontes, etc.

¡Tomás de Anchorena tuvo que admitir haberse equivocado! Siguieron destituciones a granel y los fusilamientos de Cano, Manrique, Mesa y de centenares de infieles bautizados de anarquistas... ¡Eran las primicias del terror celeste!

Los últimos once días de Dorrego

Ante el cariz que tomaban los acontecimientos que tenían por escenario la Plaza de la Victoria, persuadido de que poco o nada restaba por hacer dentro del recinto de El Fuerte, el gobernador optó por dirigirse a la puerta del Socorro, que miraba al río. Y saliendo por ella -decíamos en el capítulo anterior-, fue a la casa de Sebastián Aguilar, ubicada en el bajo llamado "de Campana". Desde allí, como una hora más tarde, trasladóse a la barraca de José Soler, situada en la confluencia de las calles Balcarce y Luján. Servía en dicha barraca como capataz el sargento Clavero, que al ver a su antiguo jefe no pudo resistir al deseo de acompañarlo y así lo hizo, partiendo ambos esa misma noche conducidos por Aguilar. Atravesaron el Riachuelo por el Paso de los Pescadores, que le era perfectamente conocido a este último, y marcharon en dirección a Quilmes, a encontrar la incorporación de Rosas.

El gobierno de facto despachó como primera providencia partidas al mando de Juan Apóstol Martínez, con rumbo a San José de Flores, sin dar con el mandato depuesto. La tropa de Martínez visita todos los posibles escondrijos de los "anarquistas", que pasará a ser la designación peyorativa que merecerán los partidarios del dorreguismo. Esta ausencia de datos sobre el paradero de Dorrego no consiguió calmar la nerviosidad del ambiente. Se le sabía hombre de recursos, capaz de multiplicarse en la adversidad, y empezó a cobrar cuerpo la convicción de que no se mostraría dispuesto a resignar la autoridad legítima de que estaba investido.

En el transcurso de esa misma jornada, instruye a Estanislao López de la sublevación producida en la madrugada del 1º de diciembre, señalando los nombres de Alvear y Lavalle como los más seguros inspiradores de la asonada. Le ordenaba avisar a los otros gobiernos provinciales del atentado producido, y que él marchara en su auxilio sin pérdida de momento.

Es indudable que, en sus esperanzas de nivelar la situación, Dorrego operaba sobre la posibilidad de la ayuda masiva que Rosas puede proporcionarle. Al oficiar a López, incluye copia autorizada del nombramiento de general en jefe del Ejército, "destinado al restablecimiento de las autoridades y protección de las leyes holladas escandalosamente en la sublevación militar". La designación recae en la persona del señor Comandante General don Juan Manuel de Rosas y está fechada el 2 de diciembre, en el partido de La Matanza.

Supone además Dorrego que la apertura de la guerra de recursos, o sea, la movilización de la campaña, le permitirá ganar un tiempo precioso, en tanto él y sus conmilitares reúnen las tropas regulares suficientes como para hacer frente a los fuertes y disciplinados escuadrones de Lavalle. Coincidente con tales propósitos cursa órdenes estrictas a los comandantes que juzga leales: Nicolás de Vedia, Mariano Espinosa, Angel Pacheco, Rufino Bauzá, Izquierdo Pinedo, Echagüe y los que vayan apareciendo.

Con Rosas establece estrecho contacto personal, de vuelta de anteriores suspicacias, y conviene, como primera providencia, que el paraje de “Ranchos” será el punto de la concentración para quienes se manifiesten leales a las legítimas autoridades de la Provincia.

De ese mismo 4 de diciembre es la data que Dorrego cursa a Brown, pidiéndole se pusiera al frente del personal de la escuadra para sostener al gobierno. Al día siguiente es Brown, quien a modo de réplica, exhorta a Dorrego y a Rosas, encareciéndoles aceptar los hechos consumados y desechar toda la acción contrarrevolucionaria.

Hasta este momento Dorrego actúa despojado de los atributos del poder público; sus limitaciones, su parcialidad dimana acaso de hallarse persuadido de que sólo la legalidad legitima el ejercicio del mando. Claro que las aseveraciones de Gorriti al respecto pecan en alto grado, de deformación a designio, independientemente del afán panfletario que parece dominarlo: "Dorrego —llega a decir— se manejó como hombre de partido, subordinándolo todo a los intereses de él. El ejército que había triunfado del Embajador de Brasil era para él un objeto de celos. El mérito que ellos habían contraído en tan brillantes campañas eclipsaba las charreteras de que lo había condecorado la facción (¡¡!!). Habían trabajado mucho por la organización nacional, y temía Dorrego que ese ejército rehusara manchar su reputación plegándose a sus miras subversivas. Lleno de celos él proyectó librarse de rivales tan temibles y formó el proyecto de descartarse de ellos, so pretexto de una expedición contra los bárbaros de Sud, sus amigos; intentó hacerlos pasar desde la Banda Oriental hasta Bahía Blanca sin tocar Buenos Aires; allí abandonados a sus recursos, el ejército se desbandaría o sublevaría contra los jefes, de lo que él sabría sacar buen partido. Los amenazados se apercibieron y pararon el golpe".

Como se sabe, el gobierno de Dorrego transcurrió en una permanente conspiración. Los apuntamientos de Gorriti esbozan las probables causas: la paz con el Brasil, que admitía la independencia incondicional de la Provincia Oriental; las pasiones políticas exacerbadas; las restricciones a la libertad de imprenta; la anarquía reinante en las provincias, y la desvalorización de la moneda debido a las cuantiosas emisiones. Ese ramillete de causas y de concausas habrían precipitado la caída del gobierno, que cada vez se veía más aislado de la clase dirigente. Ninguno de tales extremos podrían admitirse como lícitos o, lo que es más lamentable aún, podrían catalogarse como ciertos.

Sin duda alguna prevalecía en el ánimo de Dorrego el propósito de reunir gente de pelea y sostener la autoridad legal *manu militari*, con lo cual pisaba el terreno de la rivalidad armada, que era precisamente el que apetecían sus jurados enemigos. *Pero no le dio el tiempo* para volcar aquella masa combatiente, pues Lavalle salió a la campaña el 6 de diciembre a la tarde, a la cabeza de una fuerza de algo más de 600 hombres escogidos, con cabalgaduras excelentes, acompañados de Martín Rodríguez y sus adláteres Rauch y Lamadrid, con dirección a la Guardia de Monte, paraje donde se creía hallábase Dorrego con parte de su fuerza.

Cuando estalló la sedición, Rosas hacía tiempo que estaba prevenido. Es así que durante la estadía de Mariano Espinosa en Lobos, en uso de licencia, Rosas le ordena que vaya al fuerte de "25 de Mayo" y, con toda diligencia, bajó con sus 100 "Blandengues". Según Biedma, esa compañía de Mariano Espinosa fue la única fuerza regular que combatió en Navarro el 9 de diciembre formando la izquierda de la primera línea. En reemplazo de los "Blandengues", por intermedio del coronel Izquierdo se remitieron al fuerte de "25 de Mayo" 50 milicianos con la correspondiente dotación de oficiales, mientras el propio Rosas con la tropa a su cargo marcha en dirección al Cantón de Las Saladas.

El 8 de diciembre, Dorrego y Rosas al frente de algo más de mil quinientos milicianos se desplazan desde la laguna de Culé-Culé hacia Lobos, procurando acortar distancias con las fuerzas amigas de la división "Norte" y, de paso, eludir el encuentro prematuro con Lavalle, que acampaba en Cañuerals. Lavalle destacó a Lamadrid para concluir un arreglo pacífico con el depuesto gobernador, sobre la base de su incondicional sometimiento. El emisario es recibido por Rosas, su antiguo compadre. Fracasa la gestión porque se enfrentan en términos irreconciliables el espíritu de los partidos. Por un lado Dorrego proponiendo el nombramiento de una "Comisión de Neutrales", para discernir por el veredicto de las urnas el futuro gobierno. Por el otro, la omnímoda voluntad de primer espada del Ejército que asienta los atributos de su flamante Poder sobre el filo de su sable granadero.

El resultado demostró a Lavalle la exactitud de los cálculos: el adversario hallábase acampado en Navarro cuando las avanzadas revolucionarias se presentaron amenazando su flanco izquierdo, a las 8 de la mañana del día 9. De esa fecha es una curiosa misiva de Ignacio Alvarez Thomas a Lavalle: "Estábamos en mucha ansiedad por no saber nada de usted hasta hoy, que el hacendado don Domingo Boado nos ha informado de sus operaciones. Según sus cálculos, esta mañana ha podido alcanzar Lobos, en donde existían Rosas y Dorrego y si han hecho pie, lo que yo no espero, *contamos salir de maulas*...".

DERECHO A LA VIDA: CULTURA DE LA MUERTE
del P. Alfredo Sáenz

Con motivo de la aparición de este trabajo, el Intendente Municipal de San Isidro, Dr. Melchor Ángel Posse, dirigió a *Gladius* una nota de adhesión junto con la copia de su propia declaración referida a la próxima Conferencia de El Cairo. A continuación publicamos ambos documentos.

San Isidro, Julio 11 de 1994

Al Señor Director de Gladius
Dr. Rafael Breide Obeid
Su Despacho

De mi consideración

Tengo el agrado de dirigir a Ud. copia de mi declaración formulada en mi carácter de Intendente Municipal de San Isidro, con relación a la próxima Conferencia de las Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo a realizarse en El Cairo, sobre la cual su publicación informa de manera tan eficaz. Mucho agradecería del Señor Director la difusión de la misma en razón de que expresa mi apoyo a la posición de la Santa Sede respecto a los temas centrales de la Conferencia de El Cairo y porque las considero un aporte a la manifestación de repudio colectivo que debe darse en nuestro país a los proyectos de disminución de la natalidad en el tercer mundo.

Saludo a Ud. atentamente

Dr. Melchor Angel Posse

DECLARACIÓN

Entre el 5 y el 13 de septiembre de este año se reunirá en El Cairo la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo con el fin declarado de estabilizar la población del mundo. Los antecedentes de este tipo de iniciativas hacen temer que se trate nuevamente de un pretexto para desalentar el desarrollo industrial de los países pobres en beneficio de la seguridad nacional de las grandes potencias, como consta en el conocido Informe 200 firmado en 1974 por el entonces Secretario de Estado de los Estados Unidos Henry Kissinger.

Ante esta circunstancia nuestro país debe ponerse en guardia para rechazar tal tipo de políticas y para ratificar que los problemas demográficos sólo se resolverán creando condiciones económicas cada vez mejores que permitan subsistir en condiciones humanas a los habitantes de las regiones actualmente subdesarrolladas.

La tecnología contemporánea permite lograr ese objetivo, incluso sin desmedro del medio ambiente, pero su disponibilidad y aplicación sólo será posible abandonando planes de desindustrialización y de ajuste como el que rige en la Argentina.

Por ello, si bien el gobierno nacional ha objetado alguno de los puntos de la agenda de la Conferencia, reclamamos que se expida con claridad acerca del fondo de la cuestión, es decir el peligro de que se voten resoluciones tendientes a la despoblación de los países subdesarrollados, lo cual ratificaría su condición de excluídos de la economía mundial en lugar de apoyarlos en la producción de mayores recursos para las generaciones presentes y futuras.

EL MUNDO HISPANOAMERICANO Y EL MOVIMIENTO DE LA NUEVA ERA

ALBERTO BOIXADÓS

Descubrimiento, Conquista y Evangelización de América [k]

HAY una honda relación entre el hecho del descubrimiento de América la madrugada del viernes 12 de octubre de 1492, cuando Rodrigo de Triana gritó ¡tierra! desde la carabela "Pinta" y la consecuente conquista y evangelización de América.

Se iniciaba en ese instante un larguísimo proceso, pleno de altibajos que no ha concluido aún. "Se enfrentaba y se iniciaba, desde ese momento, lo que ha sido llamado «el drama de la conciencia cristiana ante el estupor y perplejidad de la conciencia del hombre precolombino», ante aquello y aquellos que llegaban" [1]. Ya que los que llegaban tenían un sentido misional que permitió iniciar la epopeya de la evangelización del Nuevo Mundo, puesto que los pobladores de América eran idólatras: adoraban dioses paganos (Aztecas, Mayas, Incas).

Curiosamente, como hemos estudiado ya en otros capítulos, este encuentro del mundo europeo con el precolombino, guarda cierta similitud, pero en sentido inverso, a lo que ocurre hoy, con las culturas paganas emergentes, como el Movimiento de la *New Age*, para el cual cada uno de nosotros y todas las cosas son dios. Para combatir esta moderna e innotada paganización, necesitamos la auténtica fuerza espiritual que tuvieron los primeros evangelizadores de América.

La cultura española de entonces, puede ser comprendida a través de documentos históricos de cristalina autenticidad y de notoria trascendencia. Debemos seleccionar los más relevantes. Samuel W. Medrano en su libro *La construcción de la cristiandad en la Argentina*, ed. Adsum, expresa que para

[k] Este capítulo conforma la ponencia preparada para el Congreso de ex-becarios y graduados iberoamericanos en España, con sede en Chile, en setiembre de 1994.

[1] Caturelli, Alberto, *El Nuevo Mundo*, EDAMEX, México, 1991, pág. 211.

establecer el concepto de la "evangelización de América como fin fundamental de la conquista española, hay sobre todo dos documentos esenciales cuyo texto completo y hasta su conocimiento menudo, debiera ser absolutamente familiar a los estudiantes de historia y el punto de partida de este aspecto de su enseñanza".

"Me refiero -dice Medrano- a las famosas Bulas de Alejandro VI y al testamento de Isabel la Católica".

He aquí la clave de todo el desenvolvimiento posterior de esa empresa magnífica que fue la conquista americana, cuyos clásicos capítulos de heroicidad inigualada han sido ponderados, pero cuyo concretísimo contenido espiritual se ignora frecuentemente, se desconoce o tergiversa.

Tan relevante fue la actuación de Isabel la Católica que la Iglesia Católica -en este siglo- inicia el proceso de su beatificación, y, estando próximo a ser resuelto es suspendido el 20 de marzo de 1991, por influencias inconfesables. Algunos aspectos quedan suficientemente aclarados con la lectura del libro *La Iglesia peregrina de los siglos*, Ed. Gladius, Bs. As., 1993, 170 págs., escrito por Thomas Molnar.

Los documentos alejandrinos y el testamento de Isabel debieran constituir un lugar común para quienes se inician en el estudio de la historia americana. La afirmación preeminente de este factor espiritual que domina los aspectos económicos y políticos del Descubrimiento, restablecerá el equilibrio de la verdad histórica, y colocará a la monarquía española y al Papa entre los adalides al servicio de una misión cristalinamente católica.

Se suele recordar la Bula de Alejandro VI, firmada el 4 de mayo de 1493, como un instrumento político que demarcó los límites de la jurisdicción de españoles y portugueses en la empresa descubridora y, se suele no recordar suficientemente que el día antes: el 3 de mayo de 1493, el Papa firmó un notable documento incorporado en lo principal al texto de la Bula, y en el cual se define con precisión insuperable, la razón de ser de la conquista, imprimiéndole su definitivo carácter de empresa espiritual, de auténtica cruzada cristianizadora. El Vicario de Cristo, para que se cumpla este propósito "tan santo y laudable y acepto al Dios inmortal, con ánimo cada día más fervoroso, para honor del mismo Dios y propagación del imperio cristiano", concede a los reyes Católicos y a sus sucesores todas y cada una de las tierras descubiertas por Colón, "a fin de reducir a sus habitantes y moradores al culto de nuestro Redentor y a la confesión de la fe católica". Y es tanta la apostólica solicitud del Pontífice que, anticipándose muchos años a la efectiva obra evangelizadora, define puntualmente sus procedimientos, mandando a los reyes, "en virtud de santa obediencia que destinen a las tierras e islas susodichas, varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y moradores dichos, en la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres, poniendo toda la debida diligencia en los que habéis de enviar".

En suma, en este documento pontificio hallaremos el punto de partida de la conquista espiritual y el de la "construcción de una nueva cristiandad en tierra americana", y por ello nos es dado fundamentar en él aquel concepto que postula la "evangelización de América como finalidad esencial de la conquista española". Todos los hechos inmediatos y posteriores arrancan de ese memorable documento. La Reina Isabel, en el famoso codicilo que agregó a su testamento, habría de disponer el cumplimiento de esta orden augusta, legando a sus sucesores este supremo mandato:

> "Item por quanto al tiempo que nos fueron concedidas, por la santa sede apostólica, las yslas y tierra firme del mar oceano, descubiertas e por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al Papa Alejandro VI de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión, de procurar de inducir e traer los pueblos dellas e los convertir a nuestra sancta fe catholica y enviar a las dichas yslas e tierra firme prelados e religiosos e clérigos e otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir los vecinos y moradores dellas en la fe catholica e los enseñar a dotar de buenas costumbres e poner en ellos la diligencia debida según más largamente en las letras de dicha concesión se contiene; por ende suplico al rey mi señor muy afectuosamente y encargo y mando a la dicha princesa mi hija y al dicho príncipe su marido, que así lo hagan y cumplan, e que este sea su principal fin e que en ello pongan mucha diligencia y no consientan ni den lugar que los indios, vecinos o moradores de las dichas indias e tierra firme ganadas o por ganar reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, más manden que sean bien e justamente tratados e si algún agravio recibieren lo remedien e provean por manera que no acedan cosa alguna de lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es ynjungido y mandado".

Y como comenta Medrano, todo el desenvolvimiento posterior de la conquista está regido por estos dos documentos inmortales, el del Papa Alejandro VI y el de Isabel la Católica.

América fue integrada al mundo de entonces, primordialmente por las fuerzas que hemos mencionado, pero también jugaron las pasiones humanas que fueron atrapadas por realidades y quimeras de fabulosas riquezas que constituyen el atractivo del "imán de América".

María Cristina Correa Viale en un artículo publicado en *La Prensa* de Buenos Aires (23-2-92) titulado "500 años de América y Colón" traza con rasgos pintorescos, cómo el descubrimiento abrió en el mundo llamado "civilizado" un nuevo horizonte de inusitadas y fascinantes esperanzas y tentaciones, y América se transformó también en un poderoso imán para muchos conquistadores.

Aparte de la concesión de títulos, honores y tierras, el oro y la plata enceguecían algunas conciencias con su brillo deslumbrador. Colón mismo no

pudo sustraerse, e intentó descubrir la mina de donde los indios sacaban el oro para el aro que ostentaban en la nariz.

Algo logró, haciendo entregar a cada indio una porción de oro con el que hizo fundir una hermosa y pesada cadena, que llevó de muestra a los reyes de España. Estas “muestras” contribuían a despertar ambiciones y deseos de cruzar ese océano hasta entonces tan mitológicamente temido.

Hacemos mención a este aspecto, porque la debilidad humana ha sido usada para empañar todo el cuadro de la conquista, aunque libros como el de Antonio Caponnetto, *Hispanidad y leyendas negras*, así como el del catedrático Philip W. Powell, titulado *Árbol de odio*, impreso en septiembre de 1991, en Guadalajara, Jal., México, con paciencia y sistema destruyen los mitos que se forjaron contra la obra misional de España en América. En ambos libros pueden hallarse las opiniones de muchos más estudiosos de nota como Pierre Chaunu (protestante), Marcelo Bataillon (profesor de la Sorbona), y Lewis Hanke (máxima autoridad, juntamente con Philip W. Powell, entre los historiadores norteamericanos de esta época) que han demostrado que los indios fueron más respetados en las posesiones españolas que en ninguna otra europea.

Pero si queremos hablar de la Conquista de América, desde una perspectiva más profunda, se impone esclarecer que hubo dos conquistas. La de Colón que descubre América y los españoles conquistadores que la conquistan, y, la del Mayflower, que un siglo más tarde, determina el desarrollo de otra conquista.

Descubrimiento fue sólo el de 1492. Si descubrimiento es desvelar, los españoles lo desvelaron todo... una vez para siempre. Se lee en *La Reconquista del Descubrimiento*, libro recientemente aparecido y, para gloria de los chilenos, editado en Chile en la universidad Gabriela Mistral, oct. 1992, cuyo autor Vintila Horia, rumano egregio, falleció poco después de aparecido el libro:

Colón está situado en la Edad Media, más bien que en el Renacimiento, afirma el autor (págs. 35-37): "A finales del siglo XV, concentradas las energías de los españoles ante las murallas aún no conquistadas de Granada, el reino de Isabel, al que acaba de unirse el de Fernando, vivía todavía en la mentalidad de la Reconquista, período que coincide con casi la entera extensión de la Edad Media".

Uno de los textos que guían e inspiran a los Reyes Católicos, como a los soberanos peninsulares desde Alfonso X, el Sabio, es el *De Monarchía* de Dante, mientras, los demás soberanos europeos desde el siglo XV, justifican y defienden su poder inspirándose frecuentemente en *El Príncipe* de Maquiavelo. Los dos textos son florentinos, el primero cristiano, el otro pagano cuando no anticristiano. El Renacimiento no es sólo desarrollo de las artes, sino también de una mentalidad pagana... Mientras Dante es el poeta católico y el doctrinario del imperio ecuménico basado en el entendimiento y la colaboración permanente entre Iglesia y Estado, Maquiavelo era, según Wilhelm Dilthey, “... como muchos de los humanistas coetáneos, un pagano completo”. «Las dos doctrinas engendrarán

sociedades políticas diferentes»: "... fueron la Banca y la usura la que otorgaron al Renacimiento un estilo en profundidad y en la superficie visible de las cosas, un modo de ser en el cual hundirán sus raíces la Edad Moderna y hasta el posmodernismo... El protestantismo -continúa Vintila Horia-, especialmente los calvinistas, padres del capitalismo, como explica Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del protestantismo* ya habían encausado a las elites lejos de la doctrina tradicional". Una nueva mentalidad surge desde entonces, dentro de la cual es difícil reconocer a Colón y a Hernán Cortés. Más adelante encontramos una cita de Dámaso Alonso en su antología de la *Poesía Española* (Madrid, 1935), donde define el derrotero cultural de su nación: "(España)... no se vuelve de espaldas a lo medieval al llegar al siglo XVI (como lo hace Francia), sino que, sin cerrarse a los influjos del momento, continúa la tradición de la Edad Media. Esta es la gran originalidad de España y de la literatura española, su gran secreto y la clave de su fuerza y de su desasosiego íntimo. Hay como una veta de literatura medieval (romancero y cancionero popular, etc.), que entra en el siglo XVI, pasa, adelgazándose, al siglo XVII, y llega soterrañamente hasta nuestros días". No se podría decir mejor, comenta Horia, es un esfuerzo "románico" o "gótico" que alcanza al mismo Goya y a los románticos y aflora en la novela hispano-americana de nuestro siglo, especialmente en Alejo Carpentier.

La vida y la obra de Cervantes, como la de Quevedo, el período de la mística española, el mito de Don Juan, como el mito del Quijote, la coincidencia casi milagrosa entre el bizantino Doménico Theotocópuli y el sueño imperial de los castellanos a mediados del siglo XVI y la pintura que de esta coincidencia se deriva, dan cuenta de aquella fuerza y de aquel desasosiego íntimo, condiciones además para que un pueblo aparentemente agotado, después de siete siglos de Reconquista, esté a punto de realizar el imperio universal. La derrota de la Invencible origina al Quijote y todo parece no tener fin en esta continuidad medieval, hecha de obras maestras, en la guerra como en la paz. *La crisis del mundo moderno* no empieza en España, qué duda cabe, sino dentro del espacio renacentista, como lo afirma René Guenon.

"Un hecho -nos dice V. Horia, pág. 45- del que los historiadores hablan poco en sus libros dedicados a Colón, es el encuentro de Nebrija con la misma reina, poco antes de que cayese Granada y concluyese el largo proceso de la Reconquista. Todo es coincidencia, en una época que posee ciertos impulsos de un lado y de otro de las dos Europas, la del Nuevo Mundo, precisamente, y la de los humanistas que tratan de hacer renacer épocas pretéritas, alejadas de la actualidad y cuya reaparición en el escenario europeo del siglo XVI iba a traducirse a lenguajes más bien utópicos que realistas. El siglo XVIII iba a ser el siglo de las utopías humanistas, que desembocan en la Ilustración y la Revolución, con las consecuencias lejanas que todavía llevamos, como heridas inconfundibles en nuestra propia carne postmodernista. El triunfo del humanismo y el derrumbamiento del sueño ecuménico español marcan con claridad dramática la causa de la desmedida crisis, entonces inaugurada y hoy todavía inconclusa, Podemos

suponer, pues, que el progreso se ha equivocado de camino, debido a la dirección errada que han tomado las cosas después del triunfo del humanismo sobre el cristianismo y que, el hecho de encontrarnos en una época dominada por la técnica, agostadora de lo humano como de la belleza de la Tierra, significa algo que es preciso buscar en un determinado pasado y en una determinada actitud ante la verdad.

El derrotero metapolítico español quedará truncado por la derrota de la Invencible, pero la gran aventura sigue su curso en Hispanoamérica, donde permanece vivo lo invencible de aquel casi inhumano esfuerzo".

"Lo que le sucede a Colón -dirá V. Horia, pág. 50- es lo que iba a sucederle al Greco. Formados en Italia, en la misma luz del humanismo, los dos encontrarán en Castilla lo que ellos mismos eran, grandes personalidades medievales o góticas, de corte imperial y que, en el acto, se adhieren al proyecto castellano, a la gramática de Nebrija y a la política de Isabel y Fernando. El espíritu de Castilla, concentrado en la Reconquista y luego en Toledo, significa *ecumene cristiana*. Lo que Bizancio no había podido ser y tampoco el imperio alemán de los Hohenstauffen, lo cumplirá la Edad Media española, culminando su hazaña en la Conquista, en Lepanto, en *El entierro del Conde de Orgaz*, en el *Cántico Espiritual*, en las *Fundaciones* de Teresa de Jesús y en los dos mitos tan universales como el nuevo imperio: el Quijote y Don Juan".

Todos los personajes literarios de la época, espejos fieles del hombre español su contemporáneo, llevan la misma impronta. Hernán Cortés no será más que una combinación de monje carmelita, Don Juan Tenorio y Alonso Quijano. Como todos los conquistadores. Los dos siglos de oro no serán en el fondo, más que unos tiempos de carne y espíritu moldeados por una psique individual y un entorno profundamente convertidos al proyecto cristiano-castellano.

Si en algún momento, pensé erigir como prototipos paradigmáticos de la Conquista a Hernandarias o a Alvar Nuñez Cabeza de Vaca -excluyendo a Colón de toda comparación, la lectura del libro de Vintila Horia y la ponencia presentada en el Congreso de España en 1992, por el Lic. Fernando González-Berazueta, *Malinche Tenepatl*, me han inclinado a referirme breve y oportunamente a Hernán Cortés y a Marina o Malinche Tenepatl.

En el capítulo III de su libro, V. Horia nos habla de las conquistas de Don Juan (de Tirso) y de Santa Teresa. "Si para griegos, venecianos e ingleses, el mar era una pasión, para los conquistadores (Cortés y Pizarro) el mar fue un medio, nunca un fin. Es el soldado y el monje, quienes realizan la conquista y la integración. De la misma manera -dirá V. Horia- la literatura del mismo período, la de los "Siglos de oro", igual que el nuevo continente, va a ser conquistada también. Y van a ser monjes y soldados, como en América, esta vez dentro del continente de una lengua, los protagonistas realizadores de tantas obras maestras. Garcilaso y el arcipreste Juan Ruiz, Cervantes y San Juan de la Cruz, Quevedo y Santa Teresa

de Jesús, Calderón y Tirso de Molina... Hombres de pluma y espada, por un lado, hombres de letras y confesionario, por el otro. Ninguna otra literatura europea simboliza hasta tal punto la unión entre las dos conquistas. ¿Cómo es posible que *El convidado de piedra* haya sido obra de un mercedario y no de Quevedo? Hubiera podido ser, dentro de una lucha por alcanzar continentes y verdades en las que el luchador era, al mismo tiempo, un hombre de Dios y soldado, un portador de la cruz o de la espada.

Hernán Cortés, autor de unas famosas y bien escritas *Cartas de relación de la conquista de México*, como Bernal Díaz del Castillo y otros, pertenecen a este linaje.

Los textos siguientes resumen la ponencia del Lic. Fdo. González-Berazueta.

"Ganada la batalla de Tabasco por Cortés, el día de Ntra. Señora -15 de mayo 1519-, llegaron muchos caciques con presentes de oro y 20 mujeres, entre ellas, Malinche, que después de vuelta cristiana, se dijo Doña Marina...", relata Bernal Díaz del Castillo. "El 20 de marzo 1519 fue bautizada por el P. mercedario Fray Bartolomé de Olmedo, habiéndose impuesto en breve de las verdades de nuestra religión y sus sagrados misterios", informa Fray Cristóbal Aldama.

¿Quién era Malinche o Doña Marina? Sólo diremos que los cronistas manifiestan que era mujer muy joven, hermosa y talentosa. Hija de un cacique de posición acomodada que le dio bastante educación y formación adecuada a su clase. No se conoce la edad en la que perdió a su padre y cambió de vida, llegando a ser esclava del cacique de Tabasco. De allí pasó a manos de los españoles. Debido a sus antecedentes, comprendemos, cómo en muy breve tiempo pudo imponerse de la nueva religión, que venía a satisfacer los anhelos de su corazón.

Bernal Díaz del Castillo dice: "Y esta Doña Marina como era de buen parecer, entremetida y desenvuelta". Y así se comprobó en su primera intervención en la conquista, cuando espontáneamente, al notar la confusión entre Aguilar y Cortés al no entender la lengua de los mexicanos, interviene para traducir en lengua maya a Aguilar y éste al castellano a Cortés.

Captación perfecta del momento, de la oportunidad de servir; interviene rompiendo con las normas que regían su estado de esclava. A unos cuantos días de convivencia con los españoles, supo conocer sus reacciones, su estado de confusión... por primera vez da su ayuda a Hernán Cortés, el cual, en ese momento "sentía como un estorbo capital de sus intentos el hallarse sin intérprete". Cortés se da cuenta del enorme valor que representa el contar con una "lengua" que dominaba los idiomas maya y nahuatl, y a pesar de aún no conocerla en toda su capacidad intelectual, la toma por su farauta y secretaria. Este puente en el lenguaje duró poco tiempo, Doña Marina aprendió en días el idioma castellano, "... porque tenía rara viveza de espíritu y dotes naturales que

acordaban la calidad de su nacimiento", afirma Solís. En igual forma interviene en transmitir las prédicas de Fr. Bartolomé de Olmedo. El cual indudablemente, mantuvo una relación muy estrecha con Doña Marina, "teólogo excelente y hombre de buen entendimiento". Como religioso, pudo y supo comprender a esa india, sus problemas y conflictos morales los miró con ojos frescos, con ideas claras, ajenas a ideas preconcebidas. De esa india el fraile también recibió el fruto de su enseñanza religiosa.

Cortés, en sus actos públicos, en sus palabras y en el ejemplo que dio, fue a colocar, en primer lugar la evangelización y el culto. Nos refiere Antonio de Solís que "el cuidado religioso de Cortés andaba siempre compitiendo con el de los sacerdotes". Mientras Salamanca polemizaba sobre la "ética de la conquista", Hernán Cortés ponía en sus ordenanzas que el fin primario de la expedición era extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana, emprendiendo la conquista espiritual de millares de indígenas contando para ello con un fraile, Olmedo; un sacerdote, Díaz; y posteriormente con una india recién convertida, Doña Marina. Para ella, Fr. Bartolomé, era su maestro en la nueva religión que significaba amor, amor hacia ella y amor de ella para sus semejantes, para los de su raza sumida en una idolatría sangrienta. *Malintzin Tenepatl*... Primera realización en un alma indígena de la conquista, arraigando una fe tan honda, tan profunda que no deja ya lugar a dudas; la creencia en la nueva y salvadora religión es firme y se manifiesta con esa fuerte personalidad que la impulsa a sentirse protegida por la gracia divina; tiene esa fuerza espiritual para ella y para transmitirla. *Malintzin Tenepatl*... se convierte en... La Primera Evangelizadora de América... Realizando un apostolado del semejante por el semejante, predica la buena nueva, no sólo de palabra, sino con el ejemplo, fundamentalmente atraía por dulzura, por su amor; nos dice el Lic. Carlos Fernández.

Dice un historiador refiriéndose a Doña Marina: "La luz divina ha llegado ya al fondo de su alma, ingenua y primitiva. Ahora tendrá la ocasión de ver cuánto la separa de sus hermanos de raza y cuánto la une a ellos todavía; está convencida de la misión providencial de estos hombres venidos del mar que traen la redención de Cristo; un nuevo camino a su país, ella le abrirá las puertas, velará por ellos, cooperará a su labor; ella será el vínculo de amor y sacrificio entre unos y otros". Amor y sacrificio... El Sacrificio es estéril, si no lo inspira el Amor... En Malinche Tenepatl su sacrificio fue fecundo porque lo inspiró siempre el Amor; amor a su raza, le repugnaba ya el desprecio a la vida humana de mayas y mexicanos, por ello influyó en la terminación de los sacrificios, de la esclavitud, de la explotación inicua de tantos pueblos... Sacrificio... no ya en su condición de esclava, sino de protagonista en la conquista, siempre junto a Cortés, a sus capitanes y soldados, sufriendo las mismas privaciones y penalidades, procurando aliviarlos, consiguiendo sustento cuando faltaba; Esquerra dice: "Durante la conquista hubo de ser la compañera inseparable de Cortés, aparte de su amor, sin su ayuda como intérprete poco hubiera podido hacer Cortés en muchas ocasiones...". En su

pecho limpio nunca tuvo cabida la idea de la traición, el arriesgar su propia vida era para ella consecuencia natural de la misión evangélica que realizaba: la difusión de la fe religiosa supuso un grave riesgo. Doña Marina corrió, más de una vez, el riesgo de morir a manos de los que ya habían sido bautizados, al regresar éstos a sus antiguas costumbres. Doña Marina, con esa fe profunda, supo perdonar a la madre que la había vendido; al encontrarla cuando ella tenía poder, le abre sus brazos y disipa su temor de una venganza... Ya es una Malinche distinta... Le han enseñado a amar y perdonar. A Cortés lo amó y lo perdonó... no hubo amor más desinteresado, más noble...

Para ella no era un dios, ya conocía y amaba al verdadero; intuitivamente comprendía el empeño de Cortés en combatir ese error de la mente de los indígenas; aprovecharse de él, para el éxito de la conquista, sería negar su religión, la propagación de sus verdades, fin primario de la expedición. En sus entrañas engendró un hijo, producto de esa unión de dos razas, cimiento de una nueva -la mestiza- semilla fecunda que florecerá en una nación que se irá formando como producto de esa unión, una nación en que no habrá vencedores ni vencidos, una nación que unirá en una sola, con destino propio, a las diversas tribus, a las diversas lenguas, a las diversas religiones... Reencuentro de valores fundamentales... Valor fundamental es para nuestros pueblos esa forma de ser, de sentir, de pensar, de creer, de sentirse unidos en un destino común; este fenómeno ecuménico de valor fundamental e inalterable, ajeno a cualquier bandería, lo llamamos Hispanidad. Valor ecuménico, donde el signo es universal, donde tienen cabida fraternalmente todos los colores de la piel y todos los caprichos del temperamento; donde se hace realidad la raza mestiza, cuyo prototipo es el criollo... La única verdaderamente nueva que conoce la historia... Raza bravía, noble, altiva y a la vez sensible, profunda, religiosa, mezcla de dos sangres... La Española, *Hernán Cortés*... La Indígena, *Malintzin Tenepatl*.

C C C

Interesa saber cómo se encuentran -a las puertas del tercer milenio- estas tierras de América, del Norte y del Sur, y, ¿por qué no?, las europeas, es decir, la cultura Occidental, en un momento en que está de moda hablar de un Nuevo Orden Mundial, de la Nueva Era o *New Age*, planetización y Aldea Global.

Aldea Global en donde ya no rigen los principios católicos con el esplendor que solicitaban Alejandro VI y la Reina Isabel la Católica. A veces ya no se encuentra ni un pálido reflejo de los mismos. En la nueva Aldea Global, donde prevalecen las rapidísimas comunicaciones televisivas y satelitales, y cambios sociales espectaculares, se puede comprobar la aparición de sustitutos radicales de los principios y dogmas católicos. Como es el caso del Humanismo secular o ateísta,

que aparece espectacularmente en el ámbito de colonización de la Segunda Conquista, la del Mayflower, pero que se expande rápidamente, en nuestros tiempos, sobre el mundo hispánico.

Hoy se vive y se realiza un reconocimiento judicial de esta realidad en los Estados Unidos, donde nada menos que se ha llegado a cambiar, en algunas circunstancias, el significado y el sentido prístino de la religión [2].

Antes, deseo expresar que del Humanismo secular al Humanismo cósmico, que es el nombre con el que -en este último decenio- se designa al Movimiento *New Age* o de la Nueva Era, existe una pequeña diferencia de grado, pero de ninguna manera, de naturaleza.

Del Humanismo secular al Humanismo cósmico o *New Age*, hay muy pocos pasos.

En 1980, los jueces de la Suprema Corte de los Estados Unidos sostuvieron que el "término *religión* se refiere a la visión que cada uno tiene en sus relaciones con su Creador, a las obligaciones que asume por reverencia a Su ser y carácter, y a la obediencia a Su voluntad".

La razón por la que se adoptó *este enfoque restringido* fue sencilla. Tal como lo escribió el juez David Brewer en representación de la mayoría, en la jurisprudencia del proceso *Church of the Holy Trinity v. United States* (1982), "nuestra civilización y nuestras instituciones son decididamente cristianas... Desde el descubrimiento de este continente hasta la hora actual, todos a una voz han afirmado... que ésta es una nación cristiana". Así, pues, era perfectamente comprensible que al hablar en otros casos que la Primera Enmienda no amparaba la práctica mormona de la poligamia, la Corte legitimara su propia decisión aludiendo al "consenso general del mundo cristiano en los tiempos modernos".

Cincuenta años después, ante el reto de las condiciones modernas, los tribunales empezaban a *ampliar su definición de religión, refiriéndola a lo funcional*. La primera expansión fue introducida en 1943, a raíz de que el objetante de conciencia Matías Kauten pidió se le eximiera del servicio militar, porque éste contravenía su "conciencia religiosa". Kauten impugnó decisiones previas de la Corte Suprema, basadas en el criterio de que toda religión era intrínsecamente teísta, al admitir de modo expreso que su objeción no se fundaba en la "creencia de deidad alguna".

En una decisión ratificada después por la Corte Suprema, un tribunal federal de apelaciones falló en favor de Kauten, basándose, en parte, en una definición

---

[2] Hemos tenido como fuente para explayar este aspecto del tema, un artículo de la revista *Facetas*, Nº 92, año 1991 (publicación oficial del Servicio Cultural de la Embajada de EE.UU.), artículo de James Davison Hunter, titulado "Sobre el Humanismo Secular" (págs. 65 y sigs.).

ampliada de la religión. Aquella decisión modificó el centro de referencia del concepto jurídico de religión consumado en dos decisiones de la Corte Suprema, a principios de los sesenta.

En 1961 sostuvo que: “Constitucionalmente, ni los gobiernos estatales ni el gobierno federal pueden... apoyar a todas las religiones contra los no creyentes, y ninguno de ellos puede respaldar a las religiones que tienen como base la fe en la existencia de Dios, contras las que se fundan en creencias diferentes”. En esta última categoría, la Corte citó específicamente las doctrinas religiosas orientales del budismo y el taoísmo, y como equivalentes funcionales, el humanismo secular y la cultura ética.

El hecho de que la Corte admitiera una definición más amplia de religión, fue un logro significativo de las organizaciones e intelectuales humanistas, que habían propugnado desde hacía casi tres décadas para que el humanismo fuera reconocido como religión, o cuando menos, como el equivalente funcional de ésta.

¿De dónde surge esta ideología moral latente llamada Humanismo secular? Una de sus fuentes es el legado intelectual de la Ilustración, esa revolución ideológica que provocó el derrumbamiento de las cosmologías medioevales y de la Reforma, y socavó las formas anteriores de autoridad política y las modalidades teístas de autoridad moral. La Ilustración, que siempre fue menos secular en los Estados Unidos que en Europa, no constituyó tan sólo un hecho aislado, creado por intelectuales franceses, ingleses y alemanes del siglo XVIII. Estos compromisos intelectuales han sido transmitidos a generaciones posteriores y se han institucionalizado en ciertos sectores de la sociedad posteriores a la Ilustración... Sus miembros se distinguen también, según lo revelan las encuestas de opinión, por una indiferencia general hacia las creencias y prácticas teístas tradicionales e incluso por una decidida inclinación a la secularización y el liberalismo social y político. Casi al final del artículo James Davison Hunter expresa: “Tampoco es extraño que los programas de las escuelas públicas muestren una clara insistencia en el individuo como la medida de todas las cosas y en la autonomía personal, los sentimientos, las necesidades individuales y los valores de orden subjetivo, todo lo cual es independiente de la norma trascendente que el teísmo tradicional implica”. Es decir, el hombre -apuntamos nosotros- tácitamente se proclama Dios. Con lo cual se cumple uno de los postulados básicos de la *New Age*.

Y más adelante, casi concluyendo, Hunter puntualiza: “De hecho hay indicios de que, en buena medida, el humanismo secular ocupa hoy el mismo lugar que tuvo el protestantismo en la cultura pública estadounidense en el siglo XIX. Por su papel específico en los programas de las escuelas públicas actuales, tiene una categoría cuasi-oficial”. Asistimos, pues, al paso del protestantismo al humanismo secular y de éste al Movimiento de la *New Age*.

Creo que las expresiones y la documentación que muestra James Davison Hunter son muy esclarecedoras para captar la situación y la condición de los Estados Unidos en la actualidad con respecto al tema que nos ocupa. No podemos cerrar los ojos a esta realidad que en los últimos años presenta aspectos aún más críticos y a los cuales nos referiremos luego, muy brevemente.

Antes, para completar el cuadro de toda América me permitiré leer parte de un cable de la agencia EFE procedente de Roma (aparecido con fecha 28 de febrero 1992 en *La Prensa* de Buenos Aires), titulado "Sectas: 8.000 católicos ingresan por día". Dice así: "Unos 8.000 católicos abrazan diariamente las sectas en América Latina, informó en Roma el sacerdote Edgardo Juan Trucco, coordinador de los santuarios en aquella región".

La proliferación de sectas de diversa intensidad y tonalidades empañan y desvían el verdadero sentido católico de la vida.

Las revoluciones de Lutero y Calvino, tan bien documentadas por el profesor Juan Antonio Widow en *Los antecedentes intelectuales de la Revolución Francesa de 1789*, donde hace resaltar las consecuencias sociales, políticas y religiosas de dicha Revolución, hoy son ampliamente rebasadas por los postulados pregonados por el Movimiento de la Nueva Era o La Conspiración de Acuario, en más de un sentido, un muestrario de sectas en constante auge en el mundo actual.

Deseo expresar que un nuevo libro escrito por Clarence Cumbey [3], una erudita abogada protestante, aparecido recientemente en los Estados Unidos, se opone con extraordinaria fundamentación al Movimiento de la Nueva Era. En ese libro cita muchas fuentes, algunas católicas, para rebatir al Movimiento y esclarecer sus escalofriantes consecuencias.

Ante esta realidad que hace desaparecer no ya al catolicismo sino que relativiza al máximo al cristianismo, se entabla la lucha silenciosa o bullanguera que destruye, a las puertas del siglo XXI, la esencia de nuestras sociedades y que barre con los principios que fueron la fuente nutricia que les dio vida y significado. "El mundo cristiano sufre una apatía que si no es sacudida prontamente, se producirá lo largamente esperado por los de la Nueva Era: un Nuevo Orden Mundial" [4].

Por ello desde Chile, país singular del continente sudamericano, resulta muy propicio mencionar los crecientes peligros que pretenden hacer tabla rasa con los pilares que son los cimientos de nuestra civilización occidental y cristiana.

---

[3] Cumbey, Clarence, *The hidden dangers of the rainbow* (The New Age Movement and our coming age of barbarism), Huntington House Inc., 1200 N. Market Street, suite 6. Shreveport, Louisiana 71107 - U.S.A.

Es fascinante observar en nuestros tiempos esta ola -aparentemente imparable sin el auxilio del Espíritu Santo- que va arrasando nuestra civilización católica con sustitutos orientales, indigenistas, ocultistas, gnósticos, etc., etc.

¿Qué es la New Age, la Nueva Era o La Conspiración de Acuario? Una nueva versión del gnosticismo de los primeros siglos cristianos con mezclas orientales: budismo, hinduismo, meditación trascendental, expansión de la conciencia, ocultismo, reencarnación, etc., que con epicentro visible en Escocia (Findhorn) y California, Estados Unidos, pretende crear una nueva civilización, llamada del amor, donde los individuos a través de la expansión de la conciencia y otras prácticas psicológicas -con o sin la ayuda de las drogas como el LSD y otras- alcanzan la felicidad plena y la realización de su personalidad.

Expresa Marilyn Ferguson -una de sus principales mentoras y autora del libro *La Conspiración de Acuario*-, expresa decíamos, que en 1980 hay en el mundo 80 millones de adeptos, constituidos en instrumentos de transformación que llevan al cambio.

Uno de esos principales instrumentos, está constituido por las redes, que surgen de las conexiones entre los individuos. "Se propugna una revolución velada y silenciosa a nivel mundial, a través del trabajo de redes. La red, amplificada por las comunicaciones electrónicas, y liberada de antiguas restricciones familiares y culturales, es el antídoto de la alienación -dice Marilyn Ferguson en su libro-. Genera la suficiente energía como para remodelar la sociedad. Ofrece al individuo apoyo emocional, intelectual, espiritual y económico. Las redes son la estrategia de los grupos pequeños para transformar la sociedad" [5]. Lo que la revolución de la Era de Acuario pretende, con las redes, es alcanzar la familia planetaria, el globalismo total, como lo expresa el aforismo acuariano: "La tierra entera es un país sin fronteras". No puede haber un globalismo más rotundo. Claro que para ello hay que arrancar desde lo religioso. Se les hace comprender a los adeptos del *New Age* que la verdadera experiencia religiosa es la del "Yo" divino, la autoedificación y no la del Dios Revelado.

"No podemos olvidar que «Cristo es la revelación misma de Dios» (Mt. 16, 16), es el reino y la salvación que anuncia y esto lo pone a infinita distancia de toda otra religión, que es solamente la transmisión de un mensaje estrictamente humano (como el taoísmo o el budismo) o la elaboración de mitos también humanos como los de las religiones precolombinas" [6] saturadas de satanismo.

¿No nos advierte acaso, con cierta amargura, Juan Pablo II a comienzos de este año 1994 sobre "los conflictos fratricidas"? Transcribimos a continuación las palabras aparecidas en *La Nación* de Bs. As. el 2 de enero 1994, con el subtítulo "Anticristo": "«El Anticristo está entre nosotros» y «no podemos cerrar los ojos

---

[4] Ob. cit., pág. 15.
[5] Ferguson, Marilyn, ob. cit., págs. 239 y 240.

sobre lo que nos rodea», dijo ayer Juan Pablo II en la misa de Fin de Año, durante el Te Deum de agradecimiento, celebrada en la iglesia de los jesuitas, San Ignacio de Loyola, en el centro de Roma. Inspirándose en la primera carta de San Juan, que habla de la aparición de muchos anticristos, el Papa subrayó «que está bien llamar por su nombre a este maligno presente en el mundo». «No se puede dejar de advertir que junto con la civilización del amor, de verdad y de vida, otra civilización se está difundiendo», dijo Juan Pablo II, quien concluyó con las palabras de San Juan: «Muchos anticristos aparecieron, salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros»". Hasta aquí las palabras de Juan Pablo II. Para nosotros debe quedar la meditación consecuente.

Pienso que las fuerzas del mal no han de prevalecer, pero necesitamos -fieles a los dictados de Alejandro VI e Isabel- en este extraordinario momento histórico en el que vivimos, necesitamos decíamos, urgentemente valor para afianzar nuestra fe, humildad y clarividencia para reconocer los peligros que nos acechan y coraje para luchar contra dichas fuerzas del mal.

¡Que Dios nos ilumine para preferir a Dante antes que a Maquiavelo!

---

[6] Caturelli, Alberto, ob. cit., pág. 262.



ÁNGEL DE LA MAÑANA

Estabas allí mirándome
y no sabía lo que querías,
me pregunto si te interrumpí tus pensamientos
o quizás tus oraciones.

Angel de la mañana,
tal vez siempre permaneciste allí,
pero nunca antes había podido verte.

Tus ojos color de transparencia,
tu pelo como el oro más codiciado
me regalaban parte de tu paz.

Y ahora me pregunto:
¿Angel de la mañana
me pronosticas un buen día?
No sé, sólo se te ve allí.

El claro de la mañana
aún no había llegado,
y mis pensamientos se confundían
con mis sueños.

Y cuando me quise acordar
"angel de la mañana"
ya te habías ido,
la claridad había llegado.

¿Había soñado esos ojos color de transparencia,
y ese pelo como el oro más codiciado
que me regalaban paz?

Sólo sabía que la paz
ahora estaba en mí,
¡y el pronóstico era un buen día!

Magdalena

LIBROS RECIBIDOS. N° 30

^ GASPAR R. FERNÁNDEZ-RUTH M. RAMASCO, *Cultura y Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Univ. Católica de Santiago del Estero, Santiago del Estero, 1992, 197 págs.
^ JOSÉ NÉSTOR ACHÁVAL, *Historia de la Iglesia en Santiago del Estero*, Ed. Univ. Católica de Santiago del Estero, Santiago del Estero, 1993, 454 págs.
^ JOSÉ NÉSTOR ACHÁVAL, *Historia de Santiago del Estero*, Ed. Univ. Católica de Santiago del Estero, Santiago del Estero, 1993, 453 págs.
^ CONTARDO MIGLIORANZA, *San Pascual Baylón*, Misiones Franciscanas Conventuales, Bs. As., 1994, 223 págs.
^ JACK GOODY, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Ed. Herder, Barcelona, 1986, 418 págs.
^ PETER L. BERGER, *Una gloria lejana*, Ed. Herder, Barcelona, 1994, 267 págs.
^ JOACHIM GNILKA, *Jesús de Nazaret*, Ed. Herder, Barcelona, 1993, 399 págs.
^ EUGEN BISER, *Pronóstico de la Fe*, Ed. Herder, Barcelona, 1994, 525 págs.
^ HANS ROTTER-GUNTER VIRT, *Nuevo diccionario de la moral cristiana*, Ed. Herder, Barcelona, 1993, 629 págs.
^ HUGO WAST, *Desierto de piedra*, Ed. Didascalia, Rosario, 1993, 284 págs.
^ HUGO WAST, *La casa de los cuervos*, Ed. Didascalia, Rosario, 1993, 373 págs.
^ HÉCTOR J. VALLA, *Jesucristo y su Evangelio*, Ed. Didascalia, Rosario, 1993, 118 págs.
^ CAYETANO BRUNO, *Vida de la Hermana María Crescencia Pérez*, Ed. Didascalia, Rosario, 1993, 128 págs.
^ CAYETANO BRUNO, *Las relecciones del Quinto Centenario*, Ed. Didascalia, Rosario, 1993, 213 págs.
^ CARLOS JOAQUÍN DURÁN, *Catequesis de la Meditación*, Ed. Didascalia, Rosario, 1994, 121 págs.

REVISTAS RECIBIDAS. N° 30

] ACTUALIDAD, Morón, Argentina:
Nº 201-202, *Año Internacional de la Familia*, 1994
] CATHOLICA, Revue bimestrielle, París, Francia:
Nº 41, Dic 1993
Nº 42, Feb 1994
Nº 43, Abr 1994
] CUADERNOS DE ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGÍA, Centro de Estudios San Jerónimo:
Nº 4, Año II, 1992
Nº 5, Año III, 1993
] DOCTOR COMMUNIS, Pontificia Accademia Di S. Tommaso:
Nº 2, 1994
] FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia:
Nº 1091, *Seineldín habla desde la cárcel*, Feb 1994
Nº 1092, *Blas Piñar hace declaraciones...*, Mar 1994
Nº 1093, *La Cruz, cátedra de amor*, Mar 1994
Nº 1095, *Con Fini triunfó la honestidad*, Abr 1994
] IGLESIA MUNDO, Revista quincenal, Madri, España:
Nº 488, *Año de la Familia*, Feb 1994
Nº 489, *El año del Budismo*, Feb 1994
Nº 490, *Las viviendas de UGT*, Mar 1994
Nº 491, *Semana Santa*, Mar 1994
Nº 492, *Roma convoca a África*, Abr 1994
] LA CONTREREFORME CATHOLIQUE, Revista Mensual:
Nº 300, *Parisiens! Assassins!*, Mar 1994
] LECTURE ET TRADITION, Chiré-en-Montreuil:
Nº 199, *L'histoire de Loublande*, Sep 1993
] LECTURES FRANCAISES, CHiré-en-Montreuil:
Nº 444, *La puissance de l'Internationale maçonnique*, Abr 1994
Nº 445, *Le proces de Paul Touvier*, May 1994
] L'HOMME NOUVEAU, París, Francia:
Nº 1085 al Nº 1087
] VERBO, Formación para la acción, en la acción:
Nº 338-339, *Reconstruir la alternativa*, Nov/Dic 1993
Nº 340-341, *Reforma Constitucional...*, Mar/Abr 1994
] VERBO SPEIRO, Madrid, España:
Nº 317-318, *La Contrarrevolución*, Sep/Oct 1993

BIBLIOGRAFÍA

ETIENNE COUVERT, *La gnose universelle*, Chiré de Montreuil, 1993, 220 págs.

Estamos frente a una obra monumental de 665 páginas sobre la gnosis, en tres tomos de los que el presente es el tercero. El tomo I: *De la gnose a l'oecumenisme* versa sobre la crisis religiosa contemporánea, el tomo II: *La gnose contre la foi* explica cómo la gnosis ha contaminado a muchos cristianos y este tomo III estudia y expone la influencia que la gnosis ha tenido sobre el budismo, el Islam, el mundo ruso y hasta en el "clasicismo" francés y la literatura de los siglos XIX y XX.

El tema, obvio es decirlo, es actualísimo desde que en los últimos tiempos resulta más peligroso para el catolicismo que el ateísmo frontal o el cientificismo. Se trata de una larga conspiración contra la Verdad encarnada en el budismo, que no es más que una historia falsificada, en la invasión del hinduismo occidentalizado (del cual la *New Age* es su última expresión) cuyos rastros aparecen claramente en Fenelón, en Barrés, en Simon Weil, en Berdiaev y hasta en las últimas obras del propio Gustave Thibon como un virus filtrable difícil de detectar en sus formas larvadas.

Gnosis y budismo

El capítulo I trata de la gnosis y el budismo. El autor parte de la tesis de que, contrariamente a lo sostenido por los orientalistas europeos, el Asia Central y la India fueron, en realidad, civilizados por Occidente. Este concepto resulta fundamental para comprender el origen y la expansión el budismo siendo que, como afirma Couvert, "pretender que el budismo es el origen de las religiones del Asia occidental es construir una hipótesis sobre el vacío". Entre los argumentos diversos y numerosos que cita el autor para fundar su tesis está el muy curioso que en toda la literatura antigua latina, griega u oriental, inclusive de antes del siglo II D.C. no se halla ninguna mención al culto búdico. Tampoco habría bases para afirmar, como vulgarmente se hace, la existencia de un Buda que habría vivido en los siglos V y VI A.C.

Por el contrario, Emile Mâle, historiador del arte religioso, sostiene que el primer arte búdico data de los siglos III al IV D.C. y en un caso ha hallado una inscripción que data el nacimiento de Buda hacia el siglo III. Asimismo está probado que el apóstol Santo Tomás llegó a esas tierras un tiempo antes y que el culto búdico aún no había aparecido.

Los orientalistas europeos dan fe a una tradición según la cual Buda habría vivido entre 563 y 483 A.C., pero se trata de una cronología harto aleatoria sumado a lo cual estos mismos orientalistas aceptan el hecho curioso de que sólo casi 300 años después de su muerte se supo algo de él a través de fuentes escritas.

Como quiera que sea, el budismo nace bajo la influencia del ya desarrollado maniqueísmo. Antes de Mani, que dio el nombre a esta secta, el verdadero fundador de la misma fue Scythianos, contemporáneo de los apóstoles. Su discípulo Terebinto declaró llamarse Buda y haber nacido de una virgen que predicó una gnosis cristiana confirmando la idea de que toda religión, de alguna manera es una deformación del Cristianismo.

El fundador se dio a sí mismo el nombre de Mani (piedra preciosa) y se dijo hijo de una viuda.

Curiosamente, los francmasones -auténticos herederos del maniqueísmo- se llaman entre ellos "hijos de la viuda".

"El maniqueísmo, como toda gnosis es una herejía desarrollada sobre el tronco cristiano como un tumor parásito", afirma Couvert. Mani se presenta como discípulo de Cristo y como aparentemente la palabra *buda* era genérica (como *gurú*) todos los sucesores de Mani se llamarán budas.

Como quiera que sea, Couvert sostiene que el budismo nació en el IIIer. siglo de nuestra era al norte de la India. Santo Tomás había evangelizado esta región y Mani enseñó su doctrina gnóstica previamente. Descubrimientos arqueológicos confirman la teoría de que antes del budismo hubo una influencia cultural de Occidente. Artistas venidos de Siria que sufrieron el influjo griego y romano ornamentaron monasterios en la ruta de la seda que siguió el budismo en su expansión.

Todas estas afirmaciones del autor se fundan en los estudios realizados por René Grousset, Peter Hopkirk y Von Le Coq, entre otros. En base a ellos deduce que "los apóstoles del budismo que penetran en la China son partos o hasta hindúes-escitas de cultura iraní venidos desde Afganistán". Más aún: descubrimientos recientes prueban el origen maniqueo de un gran número de monasterios budistas.

Por otra parte, el descubrimiento de manuscritos maniqueos en muchos monasterios budistas del Asia Central ha revelado que la enseñanza que contenían era la misma que la de los budistas, o sea, que el Buda que ellos seguían era Mani mismo, aunque no se llamaban maniqueos.

Pero, para muchos, la duda continúa: ¿es que hubo un budismo anterior al Cristianismo? El budismo tomó de prestado -igual que el gnosticismo- una serie de nociones del cristianismo y las ha rechazado: el culto de la cruz, la noción de sacrificio, los sacramentos, etc.

En suma, Etienne Couvert afirma que el budismo de Asia Central no habría venido de la India sino de Persia y de los reinos escitas.

Las comunidades se difundieron por los reinos de Asia Central y establecieron "iglesias-monasterios". Budismo y maniqueísmo aparecen entremezclados. De allí que según nuestro autor: "los principales ritos de la liturgia budista no asumen un sentido inteligible si no se refieren a las enseñanzas de Mani".

Un religioso romano -amigo del Papa Benedicto XIV- que en 1762 publicó una enorme compilación bajo el título de *Alphabetum Thibetanum* describe al budismo como una imitación fraudulenta del Cristianismo debida a la acción perversa de los maniqueos.

El budismo tibetano

Según el autor, "el cayado, la mitra, la dalmática, el *«flagelum»*, la bendición dada extendiendo la mano sobre la cabeza de los fieles, una ceremonia con servicio de dos coros con sermón, salmodia, letanías, genuflexiones, culto de reliquias, empleo de agua bendita, exorcismos, rosario, campanillas, campanas, incensario, altares decorados con flores, imágenes", etc., todo esto figura en el culto de los Lamas y constituye una imitación prestada del Cristianismo. Igualmente existen conventos de mujeres. A la cabeza de todo se halla un papa: el Dalai-Lama, asistido de cardenales: los "Tchoutoukous". Todas estas adaptaciones fueron hechas directamente de la Iglesia Romana como consecuencia de las relaciones que se establecieron en el siglo XIII entre el Imperio Mongol y los cristianos de Occidente.

Todavía hay otra imitación: el culto de Krishna que tomó auge durante la edad Media, a partir del siglo XIII y hasta el XVIII. Aprovechando el parecido entre los nombres de Krishna y de Cristo se compuso el Baghavad Gita en el que aparecen

algunos episodios tomados de prestado del Evangelio como la huida de Belén, la masacre de los inocentes, una tentación, una transfiguración. Imitan un dogma cristiano desfigurado.

El Asia ha recibido su inspiración religiosa del Cristianismo y no al revés. Pero ha sido de un Cristianismo deforme por la gnosis maniquea. Se ha pretendido que el budismo es anterior con la leyenda de que Buda nació en 563 A.C., pero lo cierto es que se difunde -con resabios maniqueos- recién en el siglo I D.C. También se ha dicho que los hindúes conocían la Trinidad cuando en realidad se trata de una concepción tardía de los brahmanes aparecida en el curso de la edad Media. El mismo término *Trimurti* (triple forma) sería un vocablo más o menos reciente.

Las enseñanzas de Buda no son sino las de Mani. Sólo así se explica por qué están inspiradas parcialmente en el Evangelio. La enseñanza de Buda sustituyó a la de Jesucristo en todo el Asia, enseñanza que constituía una gnosis dualista y panteísta. En los escritos de Lao Tsé (taoísmo) se encuentran las mismas fórmulas panteístas: la unión mística con un infinito inmanente. El budismo chino -con la misma doctrina que Lao Tsé y Confucio- penetró en el Tíbet y se hizo lamanismo y gracias a Shinto lo hace en Corea y Japón. Shinto es como el Lutero del budismo.

El budismo representa la penetración gnóstica en el Asia. Un piadoso sabio confucionista denunció en 626 los aspectos absurdos y extravagantes del budismo con tales ribetes que Couvert compara sus reproches a los que la Inquisición aplicó a los albigenses, que fueron los herederos del maniqueísmo en Occidente, como los budistas en Oriente. Así pues se les reprochaba el rechazo de todo juramento, de procrear, y el deseo de evadirse del mundo.

El Padre jesuita de Nobili (1577-1650), un religioso romano, predicó en la India entre brahmanes e hizo importantes descubrimientos como hasta qué punto había penetrado la filosofía de Platón. Se hubiera sorprendido de saber que Mani citaba entre las fuentes de su enseñanza a Platón y a Hermes Trismegisto que él mismo se hizo llamar Buda. Pero en una cosa no se engañó: notó el vago recuerdo de una revelación cristiana sumergida bajo las elucubraciones brahmanes; lo que -confiesa- le ayudó en su labor apostólica.

Una gnosis de ida y vuelta

La francmasonería es la congregación militante de la gnosis. Mani es su gran ancestro. El budismo luego (viaje de vuelta) impregna el romanticismo occidental: Lamennais, Lamartine, Víctor Hugo. Prosigue Couvert: “En Alemania, Fichte, Hegel y Schelling enseñan el panteísmo hindú. Emerson y Carlyle entienden el culto del héroe en el sentido de los budistas y de los adoradores de Vishnu. Hartmann adora el inconsciente. Nietzsche cree en el superhombre o sea en Buda... Richard Wagner se convierte al budismo por la lectura del Conde de Gobineau”.

Schopenhauer escribe: “Si quisiera ver en mi filosofía la medida de la verdad, debería poner al budismo por encima de todas las religiones”. Le indignaba ver que los misioneros europeos quisieran convertir a los brahmanes. Y esto le lleva a Couvert a parecerle que el bergsonismo es una “actitud digna de los yogas hindúes”.

Toda esta penetración en Occidente sólo pudo producirse (y ahora mismo aún se produce) porque, según nuestro autor, “el pensamiento oriental estaba pleno de esta gnosis primitiva que había germinado en Asia, sembrada por los maniqueos a través de la ruta de la seda”.

Notas sobre el origen del budismo

Para Couvert “el budismo no era más que la gnosis maniquea diseminada en Asia” y el verdadero Buda no habría sido Gautama sino Mani mismo. De tal modo,

la doctrina budista no es más que un desenvolvimiento de la enseñanza de Mani, mezclada con innúmeras leyendas populares que, no obstante, no han desfigurado lo esencial del maniqueísmo.

En prueba de ello, el autor aduce que las pinturas murales más antiguas de los más antiguos monasterios budistas en ruinas de Asia Central son maniqueas, al igual que los más antiguos manuscritos recopilados por monjes budistas en los siglos VII y VIII de nuestra era cristiana.

El ya citado Padre Giorgi en el siglo XVIII ha mostrado que el budismo es una suerte de cristianismo modificado por la gnosis. Contra esta interpretación se ha opuesto una cronología -por ejemplo, la del nacimiento de Gautama Buda, establecida por historiadores que en su mayoría han sido influidos por los propios monjes budistas que se guían por tradiciones y leyendas que no han podido ser comprobadas.

Los más antiguos manuscritos budistas conocidos actualmente no datan sino de la edad Media, más precisamente de los siglos XIII y XIV. Si uno se remonta más atrás no se hallan más que los manuscritos maniqueos. El poema sánscrito más antiguo sobre la vida de Buda se verifica por primera vez en la India en 673 D.C.

El Cardenal Newman en su momento ya protestó contra las fantasías de los historiadores hinduístas (por ejemplo: los que escriben la Enciclopedia Británica que hemos consultado) y exigió que se aplicaran los métodos utilizados para demostrar la autenticidad de los Evangelios para que recién entonces se pudiera garantizar la verdadera historia de Buda.

Es evidente que los hinduístas han aceptado todas las leyendas búdicas sin el menor espíritu crítico, del mismo modo que las reseñas sobre la vida de Mahoma se han beneficiado de una indulgencia culpable de parte de la mayoría de los escritores mientras que respecto de las fuentes del Cristianismo se han aplicado las más severas pruebas de autenticidad.

En materia de cronologías existen divergencias profundas. Por ejemplo, se ha comprobado que el rey Asoka no vivió en el siglo III A.C. sino en el V de nuestra era. La tendencia de los orientalistas ha sido siempre antedatar, como un modo de ganar legitimidad, a sus tradiciones y leyendas.

Por lo demás es evidente que ha habido una verdadera conspiración con la intención de demoler la fe en las almas cristianas mediante una historia falsificada del budismo. Eugene Bournoff que pasó por ser el más grande hinduísta del siglo pasado habla del budismo como “la religión primitiva de la humanidad que se halla en la fuente de todas las religiones”. Además insinuó que el budismo pudo haber influido sobre el Cristianismo por intermedio de los escenios que habrían transmitido a Jesucristo la tradición monástica.

Gnosis e Islam

Según nuestro autor, la historia crítica de los orígenes del Islam está todavía por escribirse. Hasta ahora los islamólogos se han contentado con dar una apariencia erudita y sabia a las leyendas que las autoridades musulmanas han difundido para embrutecer durante siglos a los pueblos del Cercano Oriente.

Igual que con el budismo, los orígenes del islamismo son confusos y de ninguna manera son aceptables las interpretaciones de los islamólogos. Varios misioneros cristianos -como el Padre Gabriel Théry, que escribió bajo el pseudónimo de “Hanna Zacharias” para evitarse problemas con el conformismo intelectual de Occidente y las represalias de los fundamentalistas; o el Padre Joseph Bertuel, entre otros- han excluido el nombre de Mahoma como auténtico fundador de una religión quitándole la paternidad del Corán y cuestionando su misma existencia y su vida que habrían sido meramente legendarias.

La redacción del Corán data del siglo VII cuando -como había sucedido dos siglos antes en Europa con germanos, francos y visigodos- los árabes cristianizados se independizaron del Imperio Romano y a ellos, precisamente, habría sido dirigido el libro.

El autor del Corán debe haber sido un cristiano bien que un herético y judaizante que negaba la divinidad de Jesucristo. El libro, sostiene Couvert, fue escrito en Siria para los árabes de Siria y nada de él se puede vincular a Arabia. Ni la Meca, ni Medina, ni la Kaaba son mencionadas y el templo del que se habla no puede ser otro que el de Jerusalén que había que reconstruir.

Temas gnósticos en el Corán

Adolf von Harnack declaró ya el siglo pasado que el mahometismo no era más que una lontana derivación de la gnosis judeo-cristiana y no una nueva religión y el autor del Corán habría sido un monje judeo-cristiano perteneciente a una secta ebionita derivada de la llamada Pobres de Jerusalén. Para él no hay Nuevo Testamento igual que para los judíos, aunque revela un conocimiento profundo del Antiguo y Jesucristo no es más que un profeta en la línea de Moisés. Sus fuentes son todas apócrifas, de carácter gnóstico, que fueron traducidas del hebreo al árabe.

No hay dudas de que el autor del Corán tiende con todas sus fuerzas a destruir el dogma fundamental cristiano, o sea, la divinidad del Salvador. Jesucristo no habría sido más que el sobrino de Moisés, lo que prueba con qué ligereza estiraba los siglos.

El panteísmo de los sufis

Los sufis tienen pretensiones de filósofos pero en realidad más bien son místicos y contemplativos. Se creen musulmanes pero en el fondo son budistas. Como todos los gnósticos admiten una doctrina dual: *esotérica* o interior, reservadas a los iniciados y *exotérica* o exterior para el vulgo.

Los presupuestos que definen las enseñanzas de los sufis son:

1) Sólo Dios existe. En consecuencia, nosotros, la naturaleza, todo, es parte de él.
2) Todos los seres son una emanación divina. Nadie, ni nada, es realmente distinto.
3) Todos los dogmas de las religiones positivas (el Cielo, el Infierno) no son más que alegorías.
4) De tal modo las religiones son indiferentes. Son sólo medios para arribar a un fin.
5) No hay diferencia entre el bien y el mal. Todo se reduce a la unidad.
6) El hombre no es libre. Es Dios quien determina sus acciones.
7) El alma preexiste al cuerpo. La muerte es la aniquilación en Dios.
8) Por la metempsicosis (la reencarnación) las almas se purifican y se reúnen en Dios.
9) El rol de los sufis es meditar y avanzar en la perfección espiritual a fin de morir en Dios.

Los sufis son simplemente gnósticos formados por el budismo. Enseñan a despreciar todo lo que no es terrestre y dejarse absorber por Dios.

Las sectas gnósticas en Islam

Sería un error creer que sólo los sufis son gnósticos en el Islam. También lo son los drusos, los ansaríes y los yesidis. Estas comunidades, aunque hoy día han perdido el sentido de la vieja doctrina se unen a los musulmanes (con los que se odian mutuamente) en un odio superior y común a los cristianos. Los yesidis han conservado la cena eucarística y creen que el vino contiene la sangre de Cristo. Son gnósticos maniqueos pero se han mantenido muy próximos al Cristianismo.

Los drusos también han conservado una tradición gnóstica. Profesan la metempsicosis y están llenos de odio contra los cristianos. Siempre han estado en los orígenes de las masacres contra los cristianos en Siria. Prueba pintoresca de ello es que Gérard de Nerval, el poeta y escritor romántico, sólo pudo lograr la mano de la hija de un jeque árabe demostrando que estaba afiliado a la francmasonería y que esta afiliación borraba los rastros del bautismo.

Los anseríes son un residuo de comunidades maniqueas y budistas en medio del Islam, reverencian a los animales y en especial al perro. Aparentan obedecer al mahometanismo para poder subsistir pero bajo la apariencia de prácticas exteriores musulmanas su verdadero culto es una iniciación gnóstica.

Islam, vehículo de la gnosis

El rol del idioma árabe ha sido, en definitiva, alejar al mundo musulmán de la tradición greco-latina y cristiana. La lengua árabe sustituyó al latín, al griego, al arameo, al egipcio y a los dialectos bereberes creando una suerte de unidad cultural basada sólo y exclusivamente en una lengua. Las comunidades cristianas que florecían entre musulmanes retrocedieron a una pseudo cultura árabe caracterizada por el analfabetismo, el desprecio por toda actividad intelectual, el embrutecimiento de los espíritus y la ineptitud innata para todo progreso moral y espiritual. De allí la imposibilidad casi absoluta de convertir un musulmán al cristianismo. Por el contrario, como se verá, ha sido el Oriente musulmán el que ha entrado en nuestra Europa cristiana y lo ha hecho a través de la filosofía y la literatura.

Dice con razón Couvert que, en realidad, no existe filosofía árabe y que los musulmanes comentadores de los filósofos griegos eran iraníes, bereberes o españoles como Averroes. Por otra parte, no expresan más que pensamientos personales a la vez que son prisioneros del pensamiento neo-platónico y de la gnosis maniquea. O bien pasan por filósofos los miembros de una escuela de traductores del siglo VIII al X en la frontera entre Siria y Mesopotamia que pretendían remontarse a Hermes Trismegisto que, como se sabe, no fue más que un remedo de Mani. Por lo demás, estos traductores inundaron el mundo árabe con obras llamadas "pseudo epígrafes" o sea pseudo-Platón, pseudo-Plutarco, pseudo-Ptolomeo, pseudo-Pitágoras, etc., que fueron la fuente de una vasta literatura neo-platónica en Asia. Estos traductores retomaron el método gnóstico consistente en atribuir textos apócrifos a autores célebres y antiguos para obtener mayor difusión. Todos estos textos enseñan el panteísmo y la gnosis, ejemplo de lo cual sería este de Abu Yasid... Bastamî: "(el Señor) me hizo conocer entonces las maravillas de su secreto revelándome su ipseidad (su yo). Yo contemplé mi yo por su propia ipseidad".

Cuando en el siglo VI el Emperador Justiniano cerró las escuelas filosóficas de Atenas el pensamiento griego emigró al Cercano Oriente. La filosofía de Aristóteles fue falseada mezclando elementos inconciliables de su sistema metafísico con un pensamiento neo-platónico dudoso.

La reconquista de Toledo por los españoles establece allí un colegio de traductores que diseminarían en las universidades de Occidente el pensamiento y la ciencia de los árabes.

A partir del siglo XIII, la filosofía de Aristóteles sería revisada y corregida por árabes, especialmente por Averroes antes de entrar en los claustros y cuando sólo se conocía la filosofía de Platón. Este Averroes es quien atribuyera al Filósofo la idea de único intelecto agente que no es otra cosa que el alma universal del mundo enseñada por los gnósticos: "yo no pienso por mí mismo sino a través de un alma divina alojada en mí".

Pero si el hombre no piensa por sí mismo no es dueño de sus actos: Alá es su único y exclusivo agente. En el Islam es la comunidad, la *umma*, la que piensa porque todos piensan por medio del mismo texto recitado perpetuamente.

Teniendo esto en cuenta es explicable la prevención con que fue recibida, en primera instancia, la filosofía de Aristóteles y que el obispo de París llegara a condenar al propio Santo Tomás al comienzo de sus enseñanzas hasta que pudo restablecer el verdadero pensamiento del Filósofo sometiendo el texto en latín (Santo Tomás ignoraba el griego) a una exégesis rigurosa, a diferencia de Averroes que le había introducido elementos gnósticos bajo etiqueta musulmana.

La introducción de elementos literarios árabes en Occidente se verifica en la época en que los caballeros se hallan empeñados en su lucha contra los sarracenos mediante la introducción de las cortes de amor cuya literatura cortesana estaba inspirada en escritores musulmanes del siglo X y XI y que penetrara en Occidente por España al mismo tiempo que la filosofía.

El culto a la mujer divinizada no es cristiano y reconoce su origen en la tradición gnóstica a través de los siglos, bien que ya Platón en el Banquete explicara el amor físico como primer grado del amor de Dios. De allí que la sumisión del amante a su dama fuese como un homenaje platónico a la Belleza.

No es extraño que a lo largo de tantos siglos de guerras entre las civilizaciones árabe y cristiana se hubieran compenetrado a través de los prisioneros, los tránsfugas y los judíos.

Para el gnosticismo árabe, practicar el amor es divinizarse y consideran el morirse en el acto sexual como un ideal supremo. Ciertamente para el Cristianismo en cierto sentido ese acto es sagrado pero sólo en la medida en que la unión carnal tiene una finalidad natural que es la procreación, esto es, la participación en la acción creadora de Dios. De allí que la Iglesia lo santificase por el sacramento del matrimonio sin por eso divinizarlo.

La religión musulmana, contra la creencia vulgar, tiene más de gnosis que de verdadera religión. En ella no hay culto sacrificial, por tanto no hay sacerdote, ni sacrificio, ni sacramento, o sea, no hay nada específicamente sagrado. Tampoco posee doctrina y por tanto no hay magisterio, ni catequesis. El recitado cadencioso y balanceado del Corán no puede llamarse enseñanza. No hay una distinción fundamental entre el dominio de lo temporal y de lo espiritual; ni siquiera una diferencia entre el fuero externo de los actos humanos y el fuero interno de las conciencias.

Y en el mismo sentido que no puede hablarse de una religión, los pueblos sometidos al Islam han retornado a una semibarbarie, a un embrutecimiento general de los espíritus y a una larga esclerosis de la civilización.

Los escritores musulmanes han debido nutrirse en otra parte. Los poetas y los místicos han acudido al budismo para alimentar sus sueños. Los filósofos han recurrido al neo-platonismo. A la vez, han transmitido a Occidente el panteísmo insuflado por el sufismo, junto con una incapacidad para entender la filosofía realista de Aristóteles. Todo lo cual les impide aceptar la fe cristiana.

Gnosis y clasicismo

A través del humanismo pagano durante el Renacimiento se produjo una prodigiosa invasión de la gnosis cabalista en la Iglesia. De allí el empeño gigantesco del Concilio de Trento por despertar a la Iglesia y devolverle su sentido misional.

Como lo viera Paul Hazard, ya desde 1660 la élite pensante europea estaba impregnada de ideas subversivas que se difundirían durante el siglo XVIII para culminar en la Revolución Francesa; detrás de movimientos intelectuales que se presentaban como espontáneos Etienne Couvert descubre una gnosis escondida.

Los humanistas renacentistas relanzaron la moda del platonismo y eso no fue un juego inocente. Se trataba de oponer aquella élite contra la escolástica que era la verdadera filosofía cristiana y preparar el camino al paganismo inherente a la filosofía de Platón. Obras como *El elogio de la locura* de Erasmo, *La utopía* de Tomás Moro, *Gargantúa y Pantagruel* de Rabelais significaron un apartamiento de la escolástica. Hasta el gran Bossuet fue prisionero parcial del pensamiento platónico que flotaba en el aire de su tiempo.

El esfuerzo de la Iglesia por la Contrarreforma en el dominio de la filosofía fue baldío. Rancé, reformador de la Trapa, comenzó por apartar los monjes de la filosofía. Mabillon en su *Tratado de Estudios Monásticos* afirma que los Padres de la Iglesia preferían Platón a Aristóteles. El abad Fleury afirma algo parecido. Fenelón en su *Diálogo de los Muertos* pone en boca de Platón palabras ofensivas para Aristóteles.

Durante el "gran siglo" -el XVIII- la verdad si es exacta y seca pasa a segundo plano. El hombre quiere "sentir" la verdad que debe conmover sus sentidos para ser aceptada. De allí que los mitos de Platón tuviesen mejor acogida que las demostraciones de Aristóteles.

Un jesuita de esta época completamente olvidado -el Padre Pétan- denunció esta seducción de Platón y la secta de los platónicos con gran agudeza explicando que las herejías de los tres primeros siglos, la de los simonianos y valentinianos, los marcionitas, los maniqueos y otros, son glosas de Platón y, en ese sentido, se emparentan con la gnosis. Ya en el siglo II San Ireneo necesitó denunciar a Platón al cual se le daba el nombre de "divino", como el gran artífice de todos los errores de la Iglesia: *"Doleo Platonem fuisse omnium haereseon condimentorum"*".

La revolución cartesiana

La filosofía de Descartes fue recibida por muchos cristianos como un repentino alumbramiento, como una nueva religión. De todos los cartesianos, Malebranche sería el más peligroso. John Locke renunció a su estado eclesial después de haber leído a Descartes. Bossuet será quien ponga en guardia a la Iglesia contra Descartes, el cual será condenado en 1643.

Spinoza irá más lejos haciendo un trabajo de zapa, aplicando el *Discurso del Método* al concepto de Dios y formulando un panteísmo que -él mismo lo declara- tira abajo todas las religiones. Para Spinoza existe una sola religión consistente en "perseverar dentro del propio ser": es la Cábala, la Gnosis. Y todo, legítimamente derivado de los principios de Descartes: 1) el "spinozismo", 2) la visión de Dios en Malebranche, 3) el idealismo de Berkeley, 4) la Harmonía prestabilita de Leibniz... Como dice Víctor Cousin: "se comienza por el método y se termina por las hipótesis".

La crisis jansenista

Simone Pétrement en su libro *El dualismo en Platón, los gnósticos y los maniqueos* confronta textos de autores jansenistas con extractos de himnos maniqueos descubiertos recientemente en Asia Central que demuestran concomitancias elocuentes. De lo cual, nada menos que Pascal ha sufrido la influencia de Port Royal cuando escribe, por ejemplo: "sentimos una imagen de la verdad y no poseemos más que la mentira". Es que más allá de su jansenismo, Pascal es un prisionero del pensamiento gnóstico que no revela su nombre y de una tradición platónica que tiñe todos sus escritos. Su desprecio de la razón natural provendría de esta tradición. Asín Palacios en su estudio *Los precedentes musulmanes de la apuesta de Pascal* (1920) demuestra que éste ha plagiado a Al Ghazzali y que, como afirmaba Maurras, fue "un destructor y desmoralizador de nuestra clase de filosofía".

Heredero de Platón preparó el camino a Kant, Bergson, Blondel, etc., y fue en definitiva un "gran maestro de las peores acrobacias del sofisma modernista y evolucionista".

El caso Bossuet

Los humanistas pusieron de moda oponer Platón a Aristóteles. Bossuet, tan combativo y valiente como fue en defensa de la Fe, disminuyó su eficacia por haber caído en esa trampa que lo alejó de la escolástica tomista. Es muy difícil vencer a los enemigos de la Fe compartiendo sus mismo principios metafísicos, opina Couvert.

Nuestro autor hace una larga cita de Bossuet para luego preguntarse: "¿A quién creería uno oír? ¿A Bossuet, a San Agustín o a Platón, de rodillas delante de la Cruz?". Aparentemente se torturó ante la opción entre dos tradiciones filosóficas contradictorias sin lograr borrar las discordancias.

La gnosis de Fenelón

Si en Bossuet los rastros del gnosticismo son tenues -aunque indican hasta qué punto enrarecían el ambiente de la época- Fenelón confiesa abiertamente esa creencia sosteniendo que un verdadero cristiano debía ser necesariamente gnóstico y por ello mereció un juicio severo del primero. Claro que lamentablemente se dio cuenta de todo después de haber consagrado obispo a un verdadero gnóstico.

Fenelón siguió a Clemente de Alejandría de quien hiciera un enfervorizado elogio. También citó con entusiasmo textos del Pseudo Dionisio y finalmente sostuvo que la verdad cristiana es un "secreto" del Señor imposible de transmitir si no es por canales subterráneos conectados a un sistema de iniciaciones limitadas.

"En la Gnosis, escribe Fenelón, hay un fondo escondido, un misterio profundo que no está permitido develar y que exige la misma economía que los misterios fundamentales del Cristianismo".

Dios, de acuerdo a Fenelón, está tan presente en la Naturaleza que se halla a punto de ser "como el alma del mundo entero". El gran misterio consistiría en contemplar y comprender la naturaleza, para lo cual acude a Pitágoras y al más famoso de los misterios clásicos, el de Eleusis, adonde son admitidos sólo los iniciados.

Fenelón llegó a constituir una cofradía secreta y compuso un *Catecismo Secreto* reservado a los discípulos del Pequeño Maestro (Jesús para los íntimos) en el que invierte el orden de los sacramentos y desnaturaliza la Confesión porque el gnóstico jamás es culpable. El bautismo se hace en nombre de Espíritu Santo en lugar de la Trinidad y el bautizado se convierte en hostia pura, la sustancia misma de Dios. Lo que induce a Couvert a evocar los movimientos carismáticos de hoy día y su peligrosidad.

En el siglo XVII, los misioneros conocían muy bien el budismo y su significación y no les costaba mucho hallar concomitancias con el quietismo de Fenelón. Si hubieran sabido que el budismo, en el fondo, no es otra cosa que la gnosis maniquea no se hubieran sorprendido tanto de encontrar las mismas concepciones en Occidente ya que los inspiradores de Fenelón fueron los filósofos neo-platónicos y gnósticos de los primeros siglos.

Hacia el iluminismo masónico

Fenelón fue un masón *avant la lettre*, adoraba la clandestinidad, las cartas cifradas, los pseudónimos en clave, los círculos cerrados. Entre sus discípulos más activos figura André-Michel Ramsay, uno de los primeros introductores en Francia de la Francmasonería escocesa.

A la muerte de su maestro Ramsay publicó sus obras completándolas con estudios personales en los que afirma que, en el fondo de las religiones paganas se hallan los dogmas esenciales del Cristianismo si bien sólo visibles para los iniciados mientras el vulgo se queda fascinado con las mitologías. Como Clemente de Alejandría, Ramsay sostenía que Dios no puede ser enseñado, ni traducido en fórmulas humanas y sólo podemos conocerlo a través del poder que emana de él.

Hay constancias inequívocas de que Fenelón se hizo recibir como Caballero del Templo, o sea, como francmasón. Madame de Staël dijo de él que su religión "reúne todo lo que hay de bueno en el catolicismo y en el protestantismo" y que a su altura "las diversidades de las comuniones cristianas no pueden sentirse".

La Francmasonería responde en Francia a la "religión" de Fenelón que no es otra cosa que una Gnosis impregnada de ecumenismo y que parece respetar todas las religiones pero nada más que para destruirlas mejor; desde dentro.

Según Couvert, este período permite ver bien claro en qué ilusión profunda cayeron quienes adhirieron en masa a las logias masónicas durante el siglo XVIII - no distinta a algunos prelados que actualmente quieren reconciliar la Iglesia con la Francmasonería- incluido el mismo Joseph de Maistre (!).

A propósito de esto, en el último libro de Thibon, *Au soir de ma vie* (París, 1993, p. 179) recuerda que de Maistre creía en una tercera Revelación.

Capítulo IV: Gnosis y literatura

La Madre-Tierra, afirma el autor, es la divinidad más antigua conocida por los etnólogos. Una divinidad ctoniana, es decir, subterránea, infernal, madre de la Totalidad. Este culto demoníaco ha renacido hace más de un siglo con los grandes temas gnósticos del Alma Universal del Mundo, el Retorno a la Tierra, matriz original y la reabsorción de todos los seres en el Gran Todo divino.

Hipólito Taine sacó toda su filosofía de este principio panteísta. Emilio Zola en su novela *La Obra* expone este pensamiento a través de Sandoz, uno de sus personajes que lo personifica. Baudelaire exalta la disolución de las almas en las cosas y Nietzsche afirma que la materia inorgánica es el seno maternal.

Por su parte Maurice Barrés en su juventud tuvo una gran amistad con un ocultista bien conocido con quien se ocupaba de espiritismo y necromancia. Su encuentro posterior con Renán lo alejará definitivamente de la fe cristiana. A partir de allí Barrés no hablará más de Dios sino de "lo divino", concepto neutro aplicable a cualquier cosa. Luego llega a coquetear con la reencarnación y cae en el panteísmo: "nuestra alma y el Universo no son nada diferentes la una del otro".

De pronto, en 1907, Barrés reflexiona, se asusta. Ve al individuo sublevado contra el orden social y asume la defensa del orden jerárquico, de la disciplina, de la razón, de la ortodoxia misma. ¡Qué conversión! Pero ¿es creíble? Couvert piensa que no. El fondo de su pensamiento no ha variado. Así pues continúa exaltando esta "tierra encerrada dentro de una red divina". Y esto ayuda a comprender por qué la *"Nouvelle Droite"* neo-pagana se esfuerza en volver a honrar a la Francia descristianizada.

Baudelaire

Paul Arnold ha encontrado la verdadera fuente de las *Las flores del Mal* en una obra del siglo XVI de un obispo católico que consideró la revelación de Hermes

Trismegisto como texto revelado en la cual el hombre se salva por el conocimiento (la Gnosis) el santo conocimiento (¡oh! ¡santa Gnosis!). Según el autor se puede decir que la obra de Baudelaire no es más que un comentario poético de la Revelación de Trismegisto.

Según la Gnosis el mundo es el resultado de una degradación del ser divino en la materia, un pecado original cósmico. ¿Cómo salir de este círculo infernal? se pregunta Baudelaire en una poesía que termina con este verso: "San Pedro renegó de Jesús... lo bien que hizo".

Baudelaire prefiere los monstruos de su fantasía antes que la realidad y exalta la imaginación a la que califica de "la más científica de las facultades porque sólo ella comprende la analogía universal o lo que una religión mística llama la correspondencia", según escribe en una carta.

Pero ¿qué esta religión mística y la correspondencia entre el Macro y el Microcosmos sino la revelación de Hermes Trismegisto, la enseñanza de la Cábala y la Gnosis?

Según nuestro autor Baudelaire cree que el iniciado hallará en el suicidio lo contrario de la muerte. Asocia la muerte a la vida. La confusión es total. "Satán, el Trismegistos, ha sacado, de esta "Flores del Mal", de las corolas venenosas, un perfume mágico y fúnebre", dice Etienne Couvert.

Bergson, "flor de la Gnosis"

Bergson renegó de la influencia que sobre él ejerció un pastor suizo protestante que había hecho varios viajes a Asia y dentro de la India así como a Egipto en busca de su antigua religión. Sin embargo, en *Las dos fuentes de la Moral y la Religión* reconoció esta inspiración al referirse a Buda, a Plotino, a Jesucristo. Se sabe que *Las Eneadas* de Plotino fue uno de sus libros de cabecera.

Por lo demás, es suficiente enumerar las afirmaciones principales de Bergson a través de toda su obra para reconocer su carácter fundamentalmente gnóstico: "La naturaleza tiende a una meta final que se compone de una serie de caídas; ella misma consiste en un inmenso derrumbe". La génesis del mundo la asimilaba a una especie de degradación de la divinidad.

"La filosofía -dice en otra parte Bergson- no puede ser más que un esfuerzo para fundirse de nuevo en el Todo", un todo que "es de la misma naturaleza que el yo". Y de nuestro ser llega a afirmar que se ha formado en "el océano de la vida" por una especie de "solidificación local" (!).

A través del hinduismo y el budismo, el pensamiento de Bergson se vincula a la Gnosis primitiva y más precisamente a la Cábala según Firmin Nicolardot en su estudio sobre el filósofo.

La Cábala según Simone Weil

De la Cábala dijo alguna vez Jacques Maritain que "es la tentativa más audaz del nihilismo intelectual". Pues bien, para comprender el pensamiento de Simone Weil es preciso referirse a la Cábala judía. Pero antes de entrar en el tema nuestro autor ha considerado necesario citar al Canónigo Moeller que escribiera: "El entusiasmo de los medios cristianos por los escritos de Simone Weil es una característica del desconcierto de los espíritus dentro del pensamiento católico de este siglo. Estamos obsesionados por «concordismos» fáciles como ya lo he dicho a propósito de Aldous Huxley. Tratamos de bautizar *in extremis* todo lo que de lejos o de cerca parece cristiano porque no nos tomamos el trabajo de conocer el mensaje cristiano auténtico".

Es evidente que muchos admiradores de Simone Weil tienen mala conciencia o directamente vergüenza de su Fe y casi nadie ha advertido que ella era maniquea,

como concluye Moeller. Pero Etienne Couvert cree que lo mismo podría decirse de otros escritores abusivamente considerados cristianos como Lanza del Vasto, Marcel Légaut y otros todavía vivos que son *best sellers* de editoriales católicas.

El primer libro de Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, se convirtió casi en un "clásico cristiano" merced a la benevolencia de Gustave Thibon que se tomó el cuidado de eliminar del manuscrito todo el fárrago gnóstico pero que según Couvert no advirtió que el título mismo de la obra era herético.

Para explicar la aparición del mundo visible, los cabalistas recurren a la noción de emanación y contracción. La Creación es, en el pensamiento de la Weil, un error catastrófico de Dios y debe desaparecer. Todo este sistema es una blasfemia contra Dios a pesar de que lo intitulara *Intuiciones precristianas* y según Couvert deberían llamarse "anticristianas" y "satánicas". Como todos los gnósticos Simone Weil recita el *Pater* pero cuando dice "Vénganos el tu Reino" piensa "que la Creación desaparezca" pues afirma: "la Creación y el pecado original no son más que dos aspectos diferentes para nosotros de un acto único de abdicación de Dios".

Respecto del amor humano, su visión es típicamente gnóstica pues considera que "el deseo carnal es una corrupción, una degradación del amor de Dios", o sea que usar naturalmente la sexualidad para participar de la Creación no tiene sentido puesto que este mundo está maldito. "Mi existencia es una disminución de la Gloria de Dios -afirma-. Dios me la da para que yo desee perderla". O sea, una visión muy retorcida, con apariencias de profundidad, pero una filiación claramente gnóstica. Y, por tanto, poco original.

Como no podría ser de otro modo, Etienne Couvert no puede obviar aquí una referencia explícita a Gustave Thibon (más allá de la implícita que cita de Moeller) a quien reconoce haber seguido con simpatía y aun con admiración pero que por lo mismo no entiende cómo puede haberse dejado envolver por Simone Weil y caer en la Gnosis maniquea como lo demuestran sus dos últimas obras (al momento de publicar su libro Couvert), *L' ignorance étoilée* y *Le voile et la masque*, en las que manifiesta concretamente que "el maniqueísmo ha sido siempre mi tentación" (*sic*).

La seducción de Platón ha jugado un papel nefasto en su vida y yendo aún más lejos ha rechazado la concepción aristotélica del compuesto sustancial en beneficio de la teoría platónica del alma prisionera del cuerpo. Más aún, Couvert encuentra en Thibon dos afirmaciones blasfemas: 1) "La Creación por la cual Dios ha salido de sí mismo y se ha borrado detrás de su obra" y 2) "Dios, el primer autor del mal". ¡Qué no podría agregar nuestro autor si al publicar su obra hubiera leído el último libro de Thibon: *Au soir de ma vie*, donde este extraordinario escritor parece renegar de sus mejores causas!

La gnosis de Teilhard de Chardin

Couvert declara no haberse propuesto retomar el estudio del pensamiento del conocido jesuita -ya realizado a fondo- sino demostrar su filiación gnóstica a través de su búsqueda, confesadamente "no solamente cristiana sino transcristiana".

Quien inició a Teilhard en la Gnosis fue Madame Maryse Choisy, directora de la revista *Psyché*, miembro de "la masonería de los derechos humanos". Por otra parte, en una carta a su hermana, Teilhard escribe de su admiración por Edouard Schuré, "un alma apasionada por el mundo" y de regocijarse de que sus "ensayos de solución convengan, en suma, perfectamente, con los de los Grandes Iniciados" (*sic*).

El pensamiento gnóstico ejerció una suerte de encantamiento en el Padre Teilhard desde su juventud cuando promete en una carta proponerse "convertir

a la ebriedad del panteísmo pagano en un bien cristiano". Y luego: "El amor ingenuo o inquisidor de la Madre-Tierra yo lo divinizaré".

A la vista está en estas citas y en muchísimas más, un lenguaje complicado y alambicado para evocar la *Sophia* de los gnósticos, un Dios feminizado, la forma femenina del Gran Todo divino.

El autor encuentra lógico que en la revista *Symbolisme* de abril-junio de 1962, la citada Maryse Choisy escribiera: "Yo no creo que los teólogos reconozcan fácilmente al Padre Teilhard de Chardin como uno de ellos. Pero es seguro que los masones conozcan su arte, lo acojan como su hermano en espíritu y en verdad".

Y sin embargo ¡cuántos teólogos lo han reconocido como uno de ellos! a pesar de lo que creen los masones. Ha sido necesario que la influencia de la Masonería se ejerciese con tanta eficiencia para que esto sucediera y Teilhard no fuera sancionado con el rigor que se merecía. ¿Acaso su temática no habría podido dar lugar a toda una encíclica poniendo las cosas en su quicio?

Según el autor, si Satán otrora proponía a los hombres librarse de su cuerpo, a partir de la difusión de la Gnosis los atrae a las profundidades ctonianas o subterráneas explicándoles que el alma no es más que un movimiento de átomos, un montón de células y que todo eso debe regresar a su fuente original en el Cosmos, el mundo en que la serpiente reina soberana. Lo que los gnósticos de todos los tiempos han llamado el "Retorno a la Unidad Primordial".

Gnosis y pensamiento ruso

Si bien la penetración de la cultura cristiana occidental duró hasta la edad Media en Rusia a través del uso del griego, a partir del Cisma y sobre todo después de la caída del Imperio bizantino esta influencia comenzó a desaparecer suplantado por la liturgia en eslavón (una lengua particular consagrada al culto) y la escritura cirílica que cortaron todo lazo con el resto del mundo cristiano.

El clero ruso, reducido a la liturgia eslavona se desinteresó de la enseñanza y puso todo su acento en un ritualismo riguroso y formalista.

El dogma y la moral fueron descuidados. La religión popular se caracterizó por la ignorancia y el clero no mostró más que desdeño por los problemas doctrinales. Por este camino la ortodoxia rusa se condenó al estancamiento intelectual y moral.

El propio Berdiaev afirma que la fe no conoce doctrina teológica obligatoria y sistemática y ni siquiera tuvo una escolástica. Más aún, el famoso escritor sostiene que "la idea religiosa rusa implica que el misterio de la vida divina no puede ser expresado en una concepción racional".

Rechazando así el uso natural de la razón en los estudios religiosos, la Iglesia Rusa no tuvo criterios para discriminar las influencias que venían de Occidente. El Zar Pedro el Grande, que tuvo un papel tan decisivo en la Rusia moderna, no recibió ninguna formación religiosa y moral sólidas.

Así pues cayó bajo la influencia de un sacerdote católico exclaustrado que lo convenció de la superioridad de la moral laica sobre la religiosa.

Poco después, el Zar se inclinó al luteranismo y protegió a los cuáqueros y a los extranjeros con la condición de que obedecieran a la confesión de Augsburgo.

Los protestantes, poco a poco, se convirtieron en dueños absolutos del Imperio: la guardia, los ministerios, la Academia de Ciencias, el Ejército, la Flota, estaban bajo su dominio.

Entretanto, Pedro había creado el Sínodo que nombraba al Episcopado y esos obispos serán los que en el siglo XVIII recibirán con los brazos abiertos a las logias masónicas y las enseñanzas de los filósofos franceses. Los Romanoff abrieron

Rusia al mundo Occidental, al materialismo de las ciudades europeas y al “contrato social”, las antinomias de Kant y, finalmente, el materialismo histórico de Marx.

Las fuentes de la filosofía rusa

La Francmasonería fue fundada en Londres en 1717 y fue introducida bien pronto en Rusia por ingleses protestantes que la diseminaron en toda la élite cultivada del país; todo el personal político y religioso del gobierno zarista estaba afiliado a las logias.

La primer gran editorial rusa fue fundada por un masón prominente que se dedicó a difundir toda la literatura iluminista de Occidente.

Por esa época, el todavía Gran Duque Pablo -futuro Emperador- fue iniciado en los misterios “swedemborgianos” de la masonería sueca, como lo testimonian públicamente en un retrato en el que porta las respectivas insignias. Y con la llegada de Alejandro I, la masonería se instala directamente en el trono cuando ya el ambiente está saturado de iluminismo y teosofía. En este clima surge el romanticismo que impregnará toda la literatura rusa del siglo XIX.

Casi toda la literatura rusa de la época fue obra de laicos, profesores universitarios formados en la filosofía alemana y el iluminismo masónico. Meister Eckhart, Suso, los místicos alemanes, Jacques Boehme, Swedemborg y el idealismo alemán impregnado de neo-platonismo.

Cierto es que los Padres griegos también habían vivido una época en que el platonismo reinaba universalmente, pero se esforzaron en rectificar y corregir lo que hubiera podido haber de gnóstico en ese pensamiento.

Los grandes temas gnósticos

Los principales filósofos rusos del siglo XIX Kireévski, Khomakov, Soloviev, Berdiaev, reactualizaron el gnosticismo de Orígenes y de Clemente de Alejandría así como la filosofía mística iluminada de los alemanes. De San Gregorio de Nyssa dedujeron una gnosis de apariencia cristiana. Pero hay que indagar más a fondo para hallar la fuente original de esa corriente: el platonismo.

El autor vuelve otra vez sobre Platón. En su bien conocido mito de la caverna ha enseñado que el mundo tal cual lo conocemos no es más que una sombra, una apariencia de un mundo ideal que se declara real. He aquí una alteración considerable del buen sentido natural que enseña lo contrario. Los filósofos rusos, con ese punto de partida afirman que el mundo presente no es más que la imagen del mundo divino; su epifanía, como dicen.

La Creación es el acto por el cual Dios se ha encarnado y por lo tanto deducen que “todo es divino”, todo es *en* Dios; un verdadero “panenteísmo”. Un “panenteísmo” orgiástico. De allí se pasa fácilmente a la “etnolatría” o idealización del pueblo que prepara el camino al comunismo. Religión y pueblo se confunden de tal modo que es difícil distinguirlos; la confusión es total.

Después de idolatrar al pueblo, los pensadores rusos se pusieron a idolatrar a la tierra rusa y sostienen que ese culto a la tierra nutricia es específicamente ruso, lo cual no es verdad pues se trata de algo esencialmente pagano al cual pretenden abusivamente darle un tinte cristiano.

Berdiaev llega a decir en *Espíritu y Libertad* que “cuando la gota de sangre fue derramada por Cristo en el Golgotha toda la tierra se transformó en otra”. O sea que por el contacto con la sangre de Cristo la tierra se ha divinizado.

El culto a la Virgen, Madre de Dios, floreciente en el pueblo ruso ha sido utilizado por los filósofos rusos para paganizarlo. La Virgen encarna así la maternidad divina de la Tierra, la que está llamada a engendrar a Dios. Etienne Couvert se escandaliza con razón ante la utilización de un culto cristiano en vistas a un retorno al paganismo

y sostiene que en el culto que profesan los rusos por la Madre de Dios -que encubre a menudo la imagen de su Hijo divino- se percibe sin dificultad el culto a la Tierra Rusa.

La literatura rusa, como se verá en Dostoievski, ha difundido esta idea gnóstica que la Tierra es la madre por excelencia -o sea la Virgen Santa- o sea, la Santa Tierra Rusa. Lo cual no es ciertamente original sino una utilización fraudulenta del mito pagano del Anteo que renueva sus fuerzas en contacto con la tierra; ritual que es perfectamente gnóstico y que se cultivaba en sectas al principio de la era cristiana. En fin, como dice nuestro autor: ¡la Gnosis! u otras fórmulas del mismo orden como el fideísmo en el que el orden natural se reduce al orden sobrenatural.

La gnosis de Wladimir Soloviev

Generalmente se le presenta Soloviev como el Newman ruso, o como el gran filósofo cristiano. Su adhesión secreta a Roma no produjo en la Ortodoxia rusa nada semejante al movimiento de Oxford. Por lo demás, durante su estadía en Londres se lanzó con una pasión inquieta sobre el espiritismo y la Cábala.

Couvert cita opiniones muy comprometedoras de Soloviev en ese sentido, las cuales han sido extractadas de la obra de J. Danzas: *Las reminiscencias gnósticas en la filosofía religiosa rusa moderna*. Soloviev identifica la *"Sophia"*, la sustancia misma de Dios, con la Virgen María. El mundo entonces sería la reencarnación de Dios por la *Sophia*, la sustancia misma de Dios y el hombre, la actualización de Dios en el cosmos.

"Dios se hace carne en el hombre y el Cosmos por el Hombre se hace Dios". Por tanto, el hombre tendría una esencia idéntica a la del Cosmos y a la de Dios.

"La nueva religión (*sic*) -declara Soloviev- no puede ser una veneración pasiva de Dios... debe ser una actividad de Dios con Él, una Teurgia". Y resume su sistema en la palabra "Teandrismo" que quiere decir "humanidad deificada"; un misticismo panteísta y cósmico. Pero nada de esto tiene algo de cristiano. Toda la historia de *Sophia* ha sido sacada de los gnósticos de los primeros siglos según Simón el Mago a quien Soloviev estudió con gran cuidado.

La Iglesia Oriental llama "místico-erótica" a este género de excitación (hay toda una mística del sexo femenino, del Eterno Femenino) que se vuelve a encontrar en la generación formada por el pensamiento de Soloviev. Estos discípulos exaltaban a Dante, Goethe, Verlaine, Baudelaire, Novalis, Paracelso, Jacob Boehme y Rudolf Steiner entre otros. Entre los "habitués" al "Círculo de la Sociedad de Filosofía religiosa en memoria de Wladimir Soloviev" encontramos a personajes como Nicolás Berdiaev que sostenía entre otras cosas que la intuición era el único modo de conocimiento capaz de alcanzar la espiritualidad; no el pensamiento discursivo.

Otra excentricidad de este escritor es su exaltación de la Libertad como anterior a la Creación: "La libertad es el destino trágico del hombre y del mundo, el destino de Dios mismo; ella reside en el propio centro del ser como un misterio original". Todas estas elucubraciones sobre la Diosa Libertad parecen extraídas de Boehme y de Schilling.

Una literatura panteísta: Dostoiewski y Tolstoi

Dostoiewski fue originalmente atraído por Nietzsche. Llegó a pergeñar una apología de Satán, presentó a Cristo como una emanación divina. Su cristianismo está inficionado de gnosis. Swedemborg no es ajeno a todo esto. Para Dostoiewski, como para los gnósticos, el mal constituye una entidad autónoma y positiva. Declara que la materia es mala y la carne condenable llegando a rechazar la práctica de la sexualidad aun dentro del matrimonio.

También cae en el equívoco entre Dios y la Naturaleza, lo cual se vuelve a hallar en la actitud de Aliocha en *Los hermanos Karamazov*, donde la vida, la Tierra, la Nación, aparecen divinizados.

Etienne Couvert nos recuerda que el rito de besar la tierra se origina en los gnósticos de los primeros siglos, en particular en los elkasaitas.

León Tolstoi es calificado por el autor como el Rousseau eslavo. Él mismo declaró: "lo he leído todo y a los 15 años llevaba su medalla sobre mi pecho... Rousseau y el Evangelio (sic) han sido las dos grandes influencias sobre mi vida". Lógicamente pronto entró en logias. En *La Guerra y la Paz* nos cuenta con lujo de detalles la iniciación masónica de su héroe.

Todo el socialismo de Tolstoi deriva del principio panteísta: basta de tribunales, basta de ejército, basta de prisiones, basta de guerras, basta de juicios. Todo esto era proclamado como un ideal por los cátaros en la edad Media.

Este subjetivismo idealista, esta moral de la inacción y la desaparición de toda autoridad está emparentada con Lao Tsé según la tesis de un estudioso chino.

No en vano el Santo Sínodo de Moscú proclamó la excomunión de León Tolstoi en 1901 por haber "negado la personalidad de Dios vivo glorificado en la Santa Trinidad".

Tolstoi proclamaba un anarquismo pretendidamente cristiano. Fue lo que técnicamente se llama "un idiota útil" y la prueba está que la dictadura bolchevique lo promovió a "profeta de la Revolución". De apóstol de la Paz y del Amor concluyó como ayudante de los verdugos de su pueblo, lo cual según nuestro autor fue la consecuencia lógica de toda una vida consagrada a la falsificación del Evangelio por la Gnosis panteísta. Comenzó rindiendo culto a Schopenhauer y terminó budista después de buscar en los Vedas, el Corán, Confucio y Lao Tsé una religión sincrética.

De la Gnosis a la Revolución Bolchevique

Donoso Cortés escribió: "Me parece evidente que el comunismo procede de las herejías panteístas y de otras afines. Cuando todo es Dios y Dios es todo, Dios es, sobre todo, democracia y multitud". He aquí la clave del comunismo.

Por otra parte, como dice el viejo adagio romano *"Quos vult perdere, Jupiter dementat"* -que se podría traducir como: "A aquellos a los que quiere perder, Lucifer les quita la razón", reflexiona Couvert.

Alain Besançon ha publicado un enjundioso estudio sobre *Los orígenes intelectuales del leninismo* en el que rastrea las analogías capaces de explicar la nueva ideología marxista. Después de negar que el hilo conductor sea la Gnosis no hace sino aportaciones a esa tesis pues si el revolucionario marxista, como el perfecto maniqueo o budista, pueden no tener una noción explícita, esta doctrina fundamental comanda todo su pensamiento y su actitud de cara al mundo y a la vida. El monje budista (o el maniqueo) no conoce la razón última de su posición, lo mismo que el marxista revolucionario ignora la finalidad de su combate; sólo entrevé un sueño irrealizable. Ambos son víctimas de un ardid satánico consistente en: primero quitarles toda esperanza y luego empujarlos a la utopía como última salida.

La Nueva Era

Los antecedentes de la Nueva Era o *"New Age""* son indudablemente los maestros de la Gnosis: de Clemente de Alejandría a René Guenon. Las prácticas que de allí se deducen son conocidas: la práctica del yoga y del zen, el psicodrama, la hipnosis, la meditación trascendental, las artes marciales, dinámica de grupo y técnicas psicológicas. La iniciación está asistida por una experiencia de droga blanda del tipo LSD, luego la elección de un gurú y recién después se entra en la

conspiración. Se hace la experiencia de fusión con el Ser Universal, con la conciencia cósmica por el espiritismo llamado *"channeling"* por la *New Age.*

Créase o no, esta secta, bajo formas más o menos encubiertas, está penetrando en el catolicismo. Nada menos que el canónigo Vernette, vicario general de la diócesis de Montauban, especialista en sectas para información del Episcopado de Francia, encara su estudio concediendo que las investigaciones sobre la *New Age* "merecen atención y respeto", o que se trata de "una aventura espiritual" y que "un tal desafío debe ser acogido con apertura de espíritu y corazón, aunque también con discernimiento".

Evidentemente, el buen canónigo no advierte que se trata de una Gnosis organizada poderosamente y dispuesta a todo. Frente a lo cual, como dice el autor, conviene tener los reflejos bien afiatados pues un mal paso inicial conduce a una trampa.

Lamentablemente, muchos métodos de la *New Age* ya han penetrado en seminarios, noviciados, comunidades religiosas y grupos laicos con las consecuencias conocidas: pérdida de la Fe, demolición de las vocaciones sacerdotales y religiosas después de practicar el Yoga, el zen, el psicodrama o la dinámica de grupos. La apariencia inocente de algunas estrategias de la *New Age* hace que penetre esta perversión de la Fe como lobos revestidos con piel de cordero en la propia Iglesia oficial.

El buen canónigo para demostrar su competencia sobre el tema, declara muy suelto haber practicado un gran número de estas técnicas. Los conspiradores de Acuario piden sólo eso porque saben que después de practicar los métodos la pérdida de la Fe vendrá necesariamente.

Nuevas terapias, remedios blandos, remedios "holísticos" que pretenden curar al hombre entero -cuerpo y alma-, masajes de todo género, demuestran que existe un culto del cuerpo sacralizado. Al prometer librar de las angustias y del *stress* de la vida moderna, obtienen éxito. Pero en una segunda fase todos estos métodos buscan adormecer, anestesiar a la persona.

Uno se siente más relajado pero simultáneamente pierde gradualmente la capacidad de reacción frente a dificultades, de llevar adelante la lucha natural y necesaria por la vida. Finalmente se lo confina a una comunidad-refugio en la cual se siente protegido del mundo. Se pierde así todo vigor personal. Al mismo tiempo se vacía su inteligencia como resultado de un lavado cerebral. Ya entonces uno está preparado para recibir el influjo de un gurú.

El buen canónigo insiste, empero, diciendo que "el cristiano no tiene nada que temer del empleo de nuevas disciplinas de desarrollo del potencial humano, a condición de que estas sean auténticas". O sea, el bendito lugar común de que los medios no son buenos ni son malos ignorando ingenuamente que un método es siempre un medio para alcanzar un fin; que hay una relación de necesidad entre uno y otro.

A través de Denis Clabaine, autor de *Le Yoga face a la Croix*, el autor confirma que el cultivo de estas prácticas, aun en sus etapas iniciales, es muy peligrosa. Sin embargo, el buen canónigo no parece estar convencido y cree que el cristiano no tiene por qué temer sino situarse en la perspectiva de San Juan Bautista allanando el camino para la venida del Señor.

Etienne Couvert encuentra que esta alusión es muy sugestiva pues también puede interpretarse como allanar el camino para el Anticristo cuando aparezca al final de los tiempos, visto que los cristianos así iniciados no podrán distinguirlo del Cristo verdadero y, habida cuenta que los conspiradores de Acuario se presentan como los precursores del falso Mesías por venir.

Respecto de la reencarnación, el libro citado llega a decir que "no es una creencia mediocre sino que responde a ciertas aspiraciones de nuestros

contemporáneos". Pero nuestro canónigo no parece darse cuenta de que la reencarnación es la ruina de toda moralidad y la negación del libre albedrío ("No soy yo quien obra, es otro ser del cual no soy más que un avatar", afirma Clabaine) y escribe que la resurrección de la carne es tan sólo una alternativa posible de la reencarnación.

Realmente, estas afirmaciones son sorprendentes y mucho más alarmantes cuanto que provienen de un prelado oficialmente designado para echar luz sobre la cuestión de las sectas como asesor del Episcopado francés.

Si una cosa así tiene lugar ¿qué esperanza queda de que el laicado pueda resistir la embestida de la *New Age* ?

El libro de Etienne Couvert termina con varios apéndices, uno de los cuales es esta referencia a la *New Age*. Le sigue otro en el que el autor responde a las cartas recibidas de los lectores de sus dos tomos anteriores. De ellas rescataremos tan sólo unas ideas.

Sobre la Gnosis. Los Gnósticos, afirma, son grandes inventores de leyendas, mitos y cuentos atrayentes (el Santo Grial o el de Fausto) realzados por el prestigio de la literatura, del teatro, de la ópera, de la música. Practican simétricamente el equívoco y el doble lenguaje, un simbolismo delirante que les permite hacer decir a un texto sagrado lo contrario de lo que realmente enuncia.

Sobre el neo-platonismo. Frente a una objeción de que habría dicho que San Agustín nunca se libró completamente del platonismo y que aún cuando lo rechazaba explícitamente seguía influido por él, Etienne Couvert responde que cuando San Agustín enseña la iluminación divina dentro del conocimiento natural ya no es más "Doctor de la Iglesia" y por tanto no es infalible. Y cuando afirma que los escritores eclesiásticos de los primeros siglos fueron impregnados de platonismo no quiere decir que hayan sido gnósticos. En realidad fueron salvajemente antignósticos pero su espíritu estuvo tironeado, tenso, entre dos nociones contradictorias esforzándose en poner un poco de cohesión sin lograrlo.

Sobre Clemente de Alejandría. Calificado como santo por un lector que sostiene que podría ser empleado como el mejor argumento contra el gnosticismo, Couvert contesta que jamás fue canonizado y, por tanto, el título de santo ha sido usurpado igual que el caso de "San" Dionisio el Areopagita que no fue más que el Pseudo Dionisio. Por lo demás, Clemente cita elogiosamente páginas enteras del Evangelio de Tomás -evangelio gnóstico y maniqueo- descubierto en Egipto en 1947.

Sobre la Cábala judía. Etienne Couvert sostiene que los gnósticos de los primeros siglos se esforzaron en penetrar en el judaísmo de la Diáspora para que los rabinos renegasen de la Revelación del Antiguo Testamento. Resultado de ellos sería la aparición de la Cábala; un subproducto de la Gnosis. Sin embargo, aclara nuestro autor, que Cábala quiere decir estrictamente "tradición oral" y, en ese sentido todos los judíos son cabalistas pero toda Cábala no es necesariamente una gnosis. Sin embargo, cuando emplea el término se refiere a la *Cábala-Gnosis*, a la

obra de los padres gnósticos: Simón el Mago, Basilides, Nicolás, Valentín, Satornil, etc., todos judíos helenizados admiradores de Platón.

Couvert afirma que el conjunto de comunidades judías de la Diáspora no era gnóstico por muy anticristianas que hayan sido. Solamente en el siglo XIII podemos finalmente leer una obra enteramente gnóstica: el “Zoar”.

Sobre tradicionalismo. A propósito de Joseph de Maistre y de Bonald se produjo una interferencia entre la verdadera tradición cristiana y la tradición esotérica de los Hermanos Francmasones que son muy hábiles para utilizar el lenguaje más clásico de la enseñanza católica para ponerlos al servicio de sus enseñanzas. Joseph de Maistre habría hecho un mal considerable a los medios tradicionalistas introduciendo una multitud de tesis gnósticas e iluministas que han concluido por ser aceptadas como cristianas. En *Las Veladas de San Petersburgo* se habla de la lengua enseñada por Dios a los primeros hombres, del retorno del Mesías judío al fin de los tiempos, del advenimiento de la Nueva Era -la del Espíritu-, etc. Frente a esto, el autor advierte la necesidad de estar en guardia contra una falsa tradición mezclada con elementos en apariencia cristianos. Lo que habría hecho actualmente la *Nouvelle Droite*.

Comentario final

Mucho es lo que podría agregarse a guisa de comentarios críticos a la obra de Etienne Couvert. Nos limitaremos a hacer uno solo que nos parece necesario porque muchos lectores deben suponer que nuestro autor es un hombre con alma de inquisidor y absolutamente parcial que busca la gnosis obsesivamente. Sin duda alguna su estudio le exige ser muy riguroso frente a los residuos gnósticos que aparecen en muchos autores insospechados pero eso no excluye una subestimación *in totum* de la obra de un Dostoiewski o un Bergson. Es evidente que la gnosis ha impuesto su influencia en unas épocas más que en otras y ha sido muy difícil poder sustraerse a ella. Una de esas épocas podría ser la actual, la que se inicia en este fin de siglo. Sería prudente extremar los recaudos. Para lo cual este libro es muy útil.

PATRICIO H. RANDLE

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Del movimiento del corazón*, edición bilingüe. Prólogo, nota preliminar y comentario a cargo de Mario Caponnetto. Traducción de Víctor Basterretche. Ed. Athanasius/Scholastica, Bs. As., 1994, 133 págs.

Hacia el año 1272 ó 1273, compuso Tomás de Aquino un breve opúsculo titulado *De Motu cordis ad Magistrum Philippum de Castro Caeli*. Se trata de una obra hoy escasamente conocida pese a que, en su tiempo, gozó de una amplia difusión entre los naturalistas y los médicos, como atestiguan las numerosas ediciones y los varios manuscritos que de ella pueden hallarse a lo largo de los siglos XIII y XIV.

En muy pocas páginas, fray Tomás aborda y resuelve un problema de filosofía natural y de fisiología que por entonces era motivo de controversia: la causa y la naturaleza del movimiento del corazón. Desde luego que el problema está planteado y resuelto conforme con los criterios de una Filosofía de la Naturaleza y de una Fisiología totalmente dependientes del pensamiento de Aristóteles y de

la medicina galénica. Este marco histórico y doctrinal -debidamente explicitado en el amplio comentario que acompaña al texto- es inescindible del propio opúsculo. Sin duda. Pero ello no autoriza, sin más, a suponer que los principios filosóficos que recorren y vertebran la exposición tomista carezcan, en la actualidad, de vigencia. Por el contrario, una lectura atenta demuestra que Santo Tomás -y con él el mejor Aristóteles- tiene algo muy importante que decir a la ciencia contemporánea.

Tal vez lo primero y más significativo, en el sentido que acabamos de apuntar, consista en la afirmación de la Filosofía de la Naturaleza como disciplina científica distinta de las ciencias particulares a las que, no obstante, provee de los principios resolutivos, verificantes y evidenciantes de sus conclusiones. Hace tiempo que se viene planteando, desde el propio campo de las que hoy llamamos "ciencias positivas", la necesidad de una integración con la filosofía; pues bien, toca a la Filosofía de la Naturaleza -definida como la consideración filosófica del ente móvil- realizar esta concreta tarea de integración poniendo a disposición del científico los elementos de juicio y de discernimiento que le permitan dirigir sus trabajos e interpretar los datos y los hechos de la experiencia. La sola fenomenología no alcanza para avanzar hacia una visión del mundo; y tampoco es suficiente para dar las razones últimas de la validez y de los límites de nuestros conocimientos.

En esta perspectiva cobra singular valor traer a la consideración científica los viejos y siempre actuales principios de la Física antigua, particularmente en lo que atañe a la distinción de las causas. La distinción en el ente de la causalidad formal y material (la doctrina hylemórfica) tanto como la reivindicación de la olvidada causalidad final, son las únicas vías que hoy tenemos para superar la confusión y la perplejidad a las que nos han conducido el positivismo cientificista y el determinismo materialista dominantes -prácticamente sin crítica- en los ámbitos científicos. Con toda propiedad sostiene Caponnetto en su comentario del opúsculo: "...¿de qué sirve una filosofía en la concreta tarea de una ciencia orientada cada vez más a la utilidad? La respuesta es sencilla: ella no sirve para nada porque su misión, precisamente, no es la de servir. Saber que el alma sensitiva e intelectiva es principio del movimiento del corazón en tanto forma del cuerpo nada dice, en efecto, respecto de las partes de ese movimiento, de las fases del ciclo cardíaco, de la dinámica normal o patológica de la circulación. El conocimiento físico de la causalidad material es el que posibilita la adquisición de nuevos avances; conocer, en cambio, la causa formal es perfectamente inútil a los fines prácticos. Pero nada de esto nos autoriza a recusar a la filosofía. En primer lugar, porque sólo ella hace posible la genuina verificación de las *hipótesis*... al confrontarlas con los principios primeros, necesarios y evidentes que la especulación filosófica descubre; si las hipótesis adquiridas durante la investigación pueden ser subsumidas bajo tales principios evidenciantes... se tendrá, entonces, la adquisición del verdadero saber científico, esto es, la *cognitio certa per causas*. Esto es, justamente, lo que las llamadas ciencias positivas no pueden hacer, pues sus hipótesis no se resuelven en aquellos primeros y evidenciantes principios de la filosofía sino en otras hipótesis que, como tales, permanecerán siempre provisorias, opinativas y probables" (p. 126-127). Y más adelante concluye: "Pero, además, en tanto la filosofía no es servidora, resulta por eso mismo sustancialmente ajeno a su naturaleza ofrecer al hombre realizaciones prácticas y útiles. Ella está para *contemplar*. Lo que la filosofía puede darnos -y se espera de ella- es una *visión* del mundo real; más aún, sólo ella puede dar esta visión" (p. 127-128). El opúsculo de Santo Tomás trasunta este espíritu científico; y esa es la razón por la que traductor y comentarista han creído conveniente exhumarlo del olvido y traerlo a la consideración de los científicos de nuestro tiempo.

Mientras escribimos este comentario, una noticia periodística sacude a la opinión pública. Un matrimonio de neurólogos (Antonio y Hanna Damasio), del *Iowa*

Hospital and Clinic, acaba de descubrir el lugar del cerebro donde reside la conciencia. ¿Cómo se entiende esto? Estudiando, al parecer, el cráneo de un obrero, Phineas Gage, que en 1848 sufrió una lesión traumática en el lóbulo frontal a causa de una explosión y a raíz de la cual quedó privado de la "orientación moral", los investigadores concluyen que la zona cerebral lesionada es el asiento de la conciencia. Es decir, ésta no sería ya -como lo hemos creído hasta ahora- un acto del alma inmaterial e inmortal sino la simple función de un grupo neuronal cuya destrucción acarrea, sin más, la pérdida de aquello que considerábamos el distintivo del hombre: su capacidad de decisiones libres. Esto motivó, entre otras, una nota del periodista Mariano F. Grondona que, con el sugestivo título de "El alma cercada", publica el diario *La Nación* en su edición del pasado 28 de mayo. Allí, después de afirmar que "el alma es inmaterial, guarda la magia, es sinónimo de libertad del ser humano", sostiene que "esta creencia se ve violentada por un descubrimiento como el de los científicos de Iowa" aunque no deja de reconocer que existen "fuertes argumentos para privar de todo impacto al descubrimiento de los esposos Damasio". Sin embargo, la conclusión a que llega el autor de la nota es ésta: "es irrefutable que el avance de la ciencia en el conocimiento del cerebro humano es uno más de los que amplía el campo de la física y reduce la creatividad espontánea de Dios o del hombre o de ambos". He aquí un modo típicamente cartesiano de abordar el asunto. Si el alma es *res cogitans* y el cuerpo *res extensa* y entre ambos no existe relación alguna ni, menos todavía, unidad alguna, entonces no es extraño que la *res extensa* avance sobre la *res cogitans* reduciendo cada vez más su "espacio", arrinconándola y cercándola hasta que un día nos veamos obligados a admitir que lo que llamamos espíritu es sólo una ilusión. Pero el hombre real, por suerte, es irreductible a este dualismo por la sencilla razón de que ese hombre *es uno* en la unidad de su ser y en la unidad de sus operaciones.

El alma es forma del cuerpo y sin ella éste no podría existir siquiera. La materia no puede actuarse a sí misma, ni organizarse a sí misma, ni operar sin el principio formal, activo del alma. El materialismo carece de sustento filosófico aun en el campo propio de las realidades materiales pues, de hecho, no existe otra materia que la materia informada. El problema que se plantea es otro. El alma humana, ¿es sólo una forma más, inmersa por completo en la materia, totalmente dependiente de ella o es, por el contrario, una forma espiritual capaz de ser y de actuar unida, sí, al cuerpo pero, también, independientemente de él? Hace siete siglos, Tomás de Aquino enseñó que el alma humana es una realidad subsistente, que tiene un ser independiente de la materia (en realidad no existe otro ser que el ser del alma que se comunica al cuerpo en la comunión de un solo y único ser) y que ejerce ciertas operaciones sin concurso de órgano corpóreo alguno. El desarrollo de semejante tema nos alejaría de los límites de este trabajo; pero los textos están allí. Solo hay que volver a ellos en una actitud de honesta y sincera búsqueda de la verdad. Pero fray Tomás enseñó, además, que hay una perfecta contigüidad entre las diversas potencias del alma. De este modo, no hay conocimiento intelectual sin el concurso a las imágenes que nos vienen dadas por la actividad de nuestros sentidos ligada directamente a concretos órganos corporales. Tampoco hay juicio libre -y, por tanto, libre actividad de nuestra conciencia moral- sin el juicio sintético de la cogitativa que es un sentido interno, es decir, algo que está en dependencia de órganos corpóreos.

No tenemos demasiados datos respecto de lo que le ocurrió a Phineas Gage. Dicen que perdió "la orientación moral" a causa de una lesión en el lóbulo frontal. Sospechamos que la lesión dañó su capacidad sensoperceptiva y deterioró la actividad de sus sentidos internos. El descubrimiento de Iowa resulta, desde esta perspectiva, harto interesante pues confirma la realidad de la *vis estimativa* o *vis cogitativa*, ya perfectamente descripta y conocida por toda la tradición filosófica griega y árabe retomada por Santo Tomás. Tal vez a partir de ahora sea posible

relacionar ese sentido interno con la indemnidad de ciertas áreas cerebrales. La discusión está abierta aunque tal vez no sea cierto periodismo apresurado el medio más idóneo para llevarla a buen término.

Sea como fuere saludamos con beneplácito la aparición de la obra que comentamos, casi un milagro en el páramo intelectual de la Argentina.

RAFAEL BREIDE OBEID

LEONARDO CASTELLANI, *La Reforma de la Enseñanza*, Ediciones Vórtice, Bs. As., 1993, 282 págs.

Como en tantas otras cosas, también en esto Castellani tuvo razón. A más de cincuenta años de su primera (y hasta ahora única) edición, el libro resulta de esa vigencia sorprendente, que nos lo revela como una de aquellas muestras del genio que no dependen de su tiempo inmediato, sino que valen de suyo. Siempre es oportuno leer a Castellani. Felizmente, ahora se han reeditado estas páginas en forma impecable y enriquecida. El libro tiene una presentación del Arzobispo de Buenos Aires, Cardenal Antonio Quarracino, quien se interesó personalmente por volverlo a poner al alcance del lector de hoy. La edición estuvo al cuidado del profesor Juan Carlos Pablo Ballesteros, que hace un breve prólogo y numerosas notas, las que resultan por demás útiles y esclarecedoras. Ballesteros ha realizado una labor excelente, nada fácil y que constituye un ejemplo de equilibrio, prudencia y sensatez. Sin obstruir el acceso al texto, antes bien su trabajo lo ilumina y nos aporta todos los elementos que necesitamos para su plena comprensión y aprovechamiento.

Además de reproducir el texto completo de la primera edición, se incluyen en el volumen cuatro trabajos posteriores de Castellani referidos a la cuestión de la enseñanza.

Nos encontramos con un libro prolijo, minucioso y documentado, con un Castellani de su primera época. Cuida el detalle, y expone su materia con paciencia y erudición. El diagnóstico del estado de la educación argentina de esos años está hecho con su proverbial penetración, y los males expuestos con claridad meridiana, así como los remedios que propone. Es la suya una mirada realista y capaz de bajar al plano de lo concreto. Llama la atención del lector, entre tantos aciertos, la profunda y equilibrada descripción del problema de la educación en Europa, en Estados Unidos y en la Italia fascista. En ningún momento se pierde la objetividad ni el recto juicio.

La descripción que hace Castellani del avance de la charlatanería pseudopedagógica es sencillamente magistral: [...] "la prosperidad de toda docencia, la cual es esencialmente «transmisión de conocimientos», exige que ella sea dirigida últimamente por aquellos que poseen los conocimientos y no por aquellos

que no los poseen." [...] "Existe un craso dicho vulgar que dice: «los que saben mucho, no saben enseñar». Es falso aún empíricamente." (p.52)

"Los constructores de cauces para acequias se han sublevado contra la fuente del agua, y la han empezado a mirar con desprecio." [...] "El «normalisticismo» sí que es una peste. *Consiste esencialmente en pretender poner aquello que pertenece a la «transmisión» sobre aquello que pertenece al «conocimiento"*. Intenta que los que poseen los órganos externos de impartición gobiernen y aún exploten a los poseedores de la substancia misma que debe ser impartida." (p.53)

En nota al pie señala Ballesteros: "Este «normalisticismo» al que se refiere Castellani tuvo en el pedagogo positivista Víctor Mercante uno de sus más destacados representantes. Sobre él afirmó Alejandro Korn en *El intelectómetro* (Obras Completas) que *«conoce los métodos para enseñar todas las ciencias sin haber estudiado ninguna»"*.

"El filósofo [...] verifica con horror esta inversión, nefanda a su inteligencia: libertad acerca de los fines sin libertad acerca de los medios... " (p.45).

Es evidente que en la enseñanza argentina carece absolutamente de todo vestigio de actitud sapiencial, pues falta [...] "el núcleo de saber desinteresado sin el cual el saber utilitario ni siquiera es posible." (p.46). El enciclopedismo laicista parece haberse ensañado sobre todo en el nivel medio, el más afectado y el que resulta, de hecho, el más inútil: "No sé de qué nos sirve nuestro *Bachi* si no nos capacita a conocer los grandes monumentos del saber humano. Contra, algunos creen que más bien nos incapacita." (p.204)

La escuela argentina no forma, en definitiva, hombres cabales. Su producto habitual es lo que Castellani llama "el espurio": "El espurio no es apto para sembrar papas ni para escribir libros; pero es apto para leer los diarios, hablar de todo, llenar formularios, ordenar expedientes, quejarse del gobierno, emocionarse con facilidad, hacer mandados, repetir teorías o doctrinas, adoptar el pensamiento ajeno, y deslumbrarse con todo lo nuevo, lo bombástico, lo ruidoso y lo brillante. El es amigo de la solemnidad, de la «pose» y de la «viveza». El tiene conciencia de ser un hombre instruido y de estar muy por encima de un obrero. ¿Qué haremos con este producto de nuestra instrucción gratuita, facilista y aguachenta? No tenemos más remedio que crear la burocracia más frondosa, indolente y prepotente del mundo para brindarle allí un empleo; brotar la prensa amarilla más irrresponsable y maleducada del mundo para que allí maneje su pluma y nutra su cerebro; y establecer en el país la industria sucia y el deporte degradante de la politiquería. Estas tres plagas argentinas responden exactamente al inmenso número de ese tipo humano urbanizado, mal formado y disipado que flota en nuestras ciudades arrastrando alegremente su amorfa personalidad irremediablemente espuria." (pp.272-273)

Los remedios están en el libro mismo. Conservan toda su vigencia. Una obra, en definitiva, inexcusable para todos los que se resuelvan a considerar la tragedia de nuestra educación y quieran intentar algo en ese terreno.

JORGE N. FERRO

SALVADOR ABASCAL, *La Revolución mundial*, Editorial Tradición, México, 1992, 464 págs.

El autor es conocido en la Argentina por sus numerosas obras y traducciones, su periódico *Hoja de combate* y la editorial *Tradición.* Si hubiera que definirlo habría que decir que es un luchador, un caballero cristiano de la estirpe de los viejos *cristeros.* Lo cual marca tanto su estilo literario, más próximo a una prédica ardiente que a un frío trabajo de investigación, como sus temas. Abascal es un hombre de cultura universal, sólida formación teológica y

asombrosa información. La reseña de sus trabajos nos muestra que ha estado presente en todas las grandes polémicas de su tiempo y de su patria sin perder la visión universal. Sean de orden teológico como político. Todo visto desde la visión unitaria de la fe. Un vigía de México que ha sabido mantener la fe y la fidelidad a la Iglesia entre la tentación progresista y el cisma lefebvrista, asunto ampliamente resuelto en su obra *Contra herejes y cismáticos.* México, lo sabemos, es tierra de contradicciones teológicas. Tal vez el país de América Latina donde se ha dado más honda y violentamente la Revolución y la resistencia Católica, como puede verse en la guerra de los *Cristeros* del 1926-1929. Su gran tema, en continuidad con Don Clemente de Jesús Munguía, célebre obispo de Michoacán del s. XIX, es el camino de la Revolución moderna detectado con minuciosidad en el orden religioso y político. Pero el autor es no sólo un sabueso sino también un reformador. Numerosas traducciones de Santo Tomás como de otros pensadores de la cristiandad lo muestran un auténtico exponente de la *Nueva Evangelización.*

La presente obra quiere probar que todo el proceso revolucionario iniciado hace siglos, en la caída del medioevo, no se ha interrumpido sino que sigue su ca-mino en México y en el mundo. El libro arranca con una descripción de la Revo-lución en sus grandes etapas y principios (c. I-III). Luego estudia el tema en su patria haciendo un recorrido histórico desde los tiempos de Cortés. Las etapas bien marcadas son la expulsión de los Jesuitas, las revoluciones de Hidalgo (1810), de la Reforma (1857), de Madero (1910), de Cárdenas y la moderna (p.51). Con abundante documentación y muy actualizada, va mostrando en la historia de México cómo, con la infaltable ayuda norteamericana, de la etapa liberal y masónica se pasa casi sin solución de continuidad a la socialista, hasta Miguel de la Madrid Hurtado y Salinas de Gortari (c.IV). Con este último analiza el ingreso en la *modernidad* en que, junto con las principales naciones europeas, van demoliendo los principales valores que sostienen la sociedad, especialmente en torno a la familia (c.V). Al México actual lo estudia en el contexto de los otros países latinoamericanos donde la *democracia* americana, nuevo brazo de la Revolución, va derribando uno a uno los valores morales, sociales y religiosos en los ámbitos de la educación, economía, cultura, justicia, etc... (c.VI). La Iglesia ha creído ingenuamente que se podía avanzar con un gobierno que siempre ha sacado partido del diálogo. Para ella *siempre ha sido más peligroso el Palacio que la prisión y el des-tierro. Urge empezar* -termina el autor- *la reevangelización por la profunda y amplia reforma del clero, el alto y el bajo -en parte extraviado, y el resto, en general, demasiado secularizado y sin la ciencia histórica y teológica necesaria-, para que sea luego posible la rectificación del criterio y la reforma de las costumbres... y se emprenda la reconquista espiritual de las masas, que desde hace muchos años -50- han sido abandonadas* (p. 446).

PBRO. LIC. RAMIRO J. SÁENZ

Pbro. Dr. FERRAN BLASI BIRBE, *Los nombres de Cristo en la Biblia*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (Eunsa), Pamplona (España), mayo 1993, 219 págs.

Tuve las primeras referencias del autor del libro que comentamos por intermedio de un joven sacerdote de Albacete (España) estudiante en ese momento en Roma, quien lo declaraba un discípulo del recientemente beato Josemaría Escrivá de Balaguer (p.22). El padre Ferrán Blasi Birbe tiene en su haber tres doctorados, uno de Teología conseguido en la Pontificia Universidad Lateranense, otro en Derecho y el otro en Ciencias de la Información. Es docente en la Academia de Ciencias Sociales y Políticas de Barcelona y miembro de la Sociedad de Estudios de Historia Eclesiástica Moderna y Contemporánea de Cataluña. Si bien no ostenta títulos bíblicos, demuestra un gran

amor por la Sagrada Escritura, contando para estudiarla de un buen conocimiento del griego, cosa que queda reflejada en la obra.

El libro inicia con una especie de gran prólogo, constituido por una serie de comentarios introductorios al personaje histórico Jesús de Nazareth. Se comentan algunos momentos cruciales de la vida del nazareno remarcando siempre la historicidad de esos eventos. Es decir, el autor es un hombre de fe, antes que un científico. Y esto nos parece remarcable en nuestro tiempo que suele privilegiar los descubrimientos humanos a los datos divinos que nos vienen por las Sagradas Escrituras. Esto es, en las situaciones en que pareciera que hay que optar entre lo que dice la Biblia y lo que dice la ciencia, los modernos suelen quedarse o preferir a priori esta última, cuando nos parece que todo verdadero creyente en la "Palabra de Dios" debería preferir la Escritura, por la sencilla razón de que no sólo es más probable que yerre el hombre y no Dios, sino que es imposible encontrar en Dios error alguno. Esta es la actitud de los santos; por ejemplo de san Agustín quien decía: "Si yo encontrase en estas Letras algo que pareciere contrario a la verdad, no vacilaría en afirmar o que el manuscrito es defectuoso, o que el traductor no entendió exactamente el texto, o que no lo he entendido yo" (*Epist.* 82,1, citado por León XIII, *Providentissimus Deus*, E.B. nº123.).

En lo que constituye el centro del libro el autor analiza prácticamente todos los nombres que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento de alguna manera se refieren a Jesucristo, considerado siempre como verdadero Dios y verdadero hombre. Es decir, también aquí se remarca la 'fe' en el misterio del Verbo Encarnado. El padre Blasi tiene fe en Aquel que posee según el apóstol Santiago el "Nombre bello y bueno", *to kalón ónoma* (Sant 2,7). El autor ha esquematizado y clasificado las diversas designaciones bíblicas con que Dios fue revelando a Jesucristo, distinguiendo aquellos nombres que se refieren a su divinidad (p.68), al Hijo de Dios (p.70), al Señor (*Kirios*) (p.74), al Omnipotente (*Pantokrator*) (p.78), al Hijo del hombre (p.80), al Rey (p.84), al Profeta, al Sacerdote (p.86), al *Pastor* bueno y bello (*kalos*) (p.85), etc. Tampoco faltan en su análisis aquellos sustantivos (p.117ss.) y verbos (p.129ss.) que en la Biblia se refieren al Dios hecho hombre.

En fin, queremos marcar también dos temas tan curiosos como interesantes del presente libro. El primero referido a los idiomas que posiblemente habló Jesús de Nazareth, entre los que se incluyen además del arameo, el hebreo y el griego (p.39); y el segundo referido a "los nombres" con que "La Llena de Gracia" , *kejaritoméne* (Lc 1,28) es nombrada en la Escritura (p.199).

Si bien la presente obra es por diversas razones muy distinta al legendario *De los nombres de Cristo* escrito por Fray Luis de León en el siglo XVI con una prosa tan ceñida y precisa por ser aquel agustino también un gran poeta, recomendamos vivamente su lectura de la que el cristiano no dejará de sacar grandes riquezas.

P. Rubén Alberto Ederle

GERMÁN DOIG KLINGE, *De Río a Santo Domingo, Vida y Espiritualidad,* Lima, 1993, 248 págs.

Como afirma Augusto Vargas Alzamora S. J. en la presentación del libro, el autor es un laico que participó de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y conoció de cerca la génesis del documento final de Santo Domingo, lo cual se muestra en su comentario.

El autor comienza hablando de la Santísima Trinidad y del misterio del Verbo Encarnado. A la luz de este misterio el autor intenta explicar e interpretar los documentos de Río de Janeiro, Medellín y Puebla, teniendo éstos como un culmen en Santo Domingo. El autor ve en estos tres primeros documentos

un aspecto más sociologizante que en el de Santo Domingo, pues éste se centra más bien en la Persona misma de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero Hombre.

Habla claramente de "interpretaciones reductivas" de los documentos (p. 44); también en muchas de las lecturas hace relación a "propuestas ideológicas, tomadas del marxismo" (p. 45) y dirá que "lo socio-político...desplazó en no pocas ocasiones lo esencial de la vida de la Iglesia" (p. 45).

Intenta llamar la atención sobre el hecho de que hay que volver a considerar el desarrollo de la vida humana, pero mirada desde Dios, es decir con la fe en Cristo y que profesa su Iglesia; no con un humanismo horizontalizante sino elevante o sea desde Dios y hacia Dios.

"Se trata de sacar -sostiene el A.- del Evangelio de Cristo nuevas luces para los nuevos problemas" (p. 25) y así "nada de lo humano queda al margen, todo es leído desde el Señor Jesús..." (p. 61) o sea lo que le hace falta al hombre de hoy es una "lectura cristológica del misterio del hombre" (p. 64).

Como conclusión parecería que el autor es un poco optimista cuando habla de los efectos que estos documentos tuvieron en la vida de la Iglesia en América Latina. De todos modos, la lectura de este libro es recomendable pues da una muy buena luz para interpretar los documentos del episcopado latinoamericano.

En efecto, el autor no sólo posee una forma de escribir amena, sino que también ha comprendido que "Para nosotros la verdadera novedad, el verdadero paso adelante es el volver a Cristo y al Evangelio" (p. 182).

MARCELO LÓPEZ

MAURO MAZZA, *Un Singolare Sodalizio, Neuropsichiatria e teologia in collaborazione*, Fundazione "Teresa Musco", Roma (Italia), 1992, 141 págs.

Un libro de 141 págs. escrito en italiano, publicado a fines del año 1992 por Fundación "Teresa Musco", redactado por el periodista de la RAI Mauro Mazza, quien ha publicado una serie de artículos sobre movimientos eclesiales surgidos después del Concilio Vaticano II y de la presencia político-cultural de los católicos en Italia.

Este libro que consta de tres partes, expone el pensamiento de dos estudiosos: el Profesor Giuseppe Vattuone, neuropsiquiatra y Don Ennio Innocenti, sacerdote que interviene en la causa de los santos. Ambos estudian desde su ámbito propio, trabajo que será publicado próximamente, la figura y la fisonomía espiritual de Teresa Musco (1943-1976), quien se viera favorecida por gracias extraordinarias, como los estigmas, visiones sobrenaturales y fuera depositaria de profecías celestiales de importancia para la Iglesia, Italia y el mundo entero. También se vio probada en su vida mortal con terribles sufrimientos físicos y morales que llevaron a interesarse en su causa a psiquiatras y hombres de fe, ya que se la consideraba trastornada y endemoniada.

En este libro, preparatorio del próximo, se expone en su primera parte las conclusiones del Profesor Giuseppe Vattuone: "*L'apertura all'Infinito*" quien hace un salto de la psiquiatría y psicología materialista al espiritualismo cristiano, testimoniando el valor del hombre, su grandeza y su apertura al infinito. "La enfermedad más grave del hombre y de la humanidad no es otro que el temor de sí, el pavor del propio infinito, de la propia infinita responsabilidad; la enfermedad principal es el temor consiguiente a la injusta conciencia de inferioridad y de temor de los hombres" (p.10).

El núcleo esencial de su teoría fue expresada por el Profesor Gerardo Bruni, quien en un artículo publicado en

L'Osservatore Romano del 26 de junio de 1955, señalaba lo siguiente: "Es lícito observar que en esta interpretación científica, sea sobreentendido, claramente oscurecida, es a su modo confirmada, aquella concepción filosófica del hombre que hace comenzar nuestro conocimiento en el sentido (nada hay en el intelecto que primero no haya estado en el sentido); que concibe materia y espíritu como íntimos colaboradores (forma y materia son causas mutuas), que indica que el alma racional es la única forma substancial que da vida a todo el cuerpo y goza de libertad e independencia en cuanto ser del cuerpo; concepción que en Aristóteles tiene su primer maestro y en Santo Tomas de Aquino su más ilustre representante".

Es una confirmación desde el punto de vista psiquiátrico de la unidad psico-físico-mental del hombre; unidad que se ve alterada y afectada en las enfermedades mentales. Estas conclusiones se han originado en la observación de pacientes con enfermedades mentales. Estos estudios han sido divulgados en sus libros: *Il falso scientifico materialista* (Brescia 1980); *L'uomo e la malatia mentale* (Firenze 1954); *L'uomo e la libertà* (Roma 1965).

La segunda parte, dedicada a exponer el pensamiento de Don E. Innocenti: "*Fierezza dell'universalismo*", quien se ha visto notablemente influenciado, favorablemente en su acción sacerdotal y en su estudio sobre el hombre por el pensamiento de Vattuone. Señala que es posible una fusión entre el pensamiento de Vattuone y la estructura de la filosofía perenne y la teologia católica. Innocenti tiene una obra clave, *Vangelo e coscienza*, donde hace el puente entre la ciencia, la filosofía y la teología.

La tercera parte concluye haciendo su juicio valorativo de esa colaboración, la cual puede ser siempre más fecunda. Interesante aporte en orden a rescatar el juicio que las ciencias hacen sobre el hombre en su condición actual y expuesto a las más diversas teorías alienantes.

P. MIGUEL A. LÓPEZ

ANTONIO PIOLANTI, *La Comunione dei Santi e la Vita Eterna*, Pontificia Accademia Teologica Romana, Librería Editrice Vaticana, 1992, 693 págs.

La Pontificia Universidad Lateranense siempre ha tenido en sus claustros grandes profesores. Entre los cuales sobresalió, entre otros, Mons. Antonio Piolanti, no sólo por su indiscutida ortodoxia y fidelidad al Magisterio eclesiástico sino también por su profundo conocimiento de la Tradición y de Santo Tomás de Aquino. La Librería y Editorial Vaticana juntamente con la Pontificia Academia Teológica Romana han venido editando las obras dogmáticas del insigne "Profesor". Entre ellas han sido ya editadas: *Il Mistero Eucarístico*, (3ª ed., pp. 660), *I Sacramenti*, (3ª ed., pp. 608). También la que presentamos: *La Comunione dei Santi e la Vita Eterna*, (2ª ed.) y recientemente ha dado a luz: *Dio nel mondo e nell'uomo*, 2ª ed., pp. 869 (Sobre la Creación, el pecado original y la Gracia). Está anunciada la obra cristológica y soterológica: *Dio Uomo*. Entre otras publicaciones hemos citado las que corresponden al contexto de la que nos ocupa.

El A. fundó y dirige los *Studi Tomistici* (llegando ya a los cincuenta títulos). También fundó y dirige las Revistas: *Divinitas*, *Doctor Communis* y *Pio IX* (de quien es particularmente devoto y estudioso de su vida y escritos). Además ha sido designado últimamente por el Santo Padre Presidente de la *Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino*. La producción literaria, académica y de diversos estudios, son por sí elocuentes del celo apostólico y vigor intelectual del A., que con sus años no han disminuido sino al contrario. En esto también se nos presenta como un ejemplo de verdadero intelectual católico.

La teología al ser parte de la *sacra doctrina*, y ésta siendo una *doctrina secundum pietatem* (*1 Cor* 2, 13; *Gal* 1, 11: *1 Tim* 6, 3; *Tit* 1, 1), comienza en la fe para conducir a la fe. De tal modo es así que si una teología no terminara en la fe católica la Iglesia no la reconocería como expresión acertada del *intellectus fidei*, y en ese sentido no sería teología católica. Sólo comenzando por la fe el trabajo teológico alcanza su cometido, pues el *intellectus (fidei)* es premio de la misma fe, y continúa espléndidamente san Agustín: por lo tanto *noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas.* Ahora bien siendo la *sacra doctrina* o la *evangelica fides*, el *dogma seu sanctio secundum pietatis*, una doctrina para ser vivida (*Philp* 4, 9; *1 Thess* 4, 1; *2 Pe* 1, 5-7; *2 Io* 4), aquella fe, a partir de la cual se inicia el *labor theologicus*, es la fe formada por la caridad, la que obra por la caridad. Es esa fe la adecuada para comprender la *doctrina pietatis.* Así lo aconsejaba san Agustín: *Non qualiscumque fides, sed fides quae per dilectionem operatur; haec in te sit, et intelliges de doctrina.* Es decir un trabajo teológico que termina no solo en la perfección del *intellectus* solamente (trabajo científico en sentido aristotélico) sino en una adoración del Misterio que, además de perfeccionar el intelecto, inflama la voluntad para querer unirse finalmente con Dios. Es la investigación de un objeto amado, y es con esta caridad que el teó-logo indaga. *Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur* (S. Agus-tín). En este sentido y contexto Mons. An-tonio Piolanti es un verdadero teólogo católico.

La Obra que presentamos está dividida en *dos Tratados* y un *Apéndice*: I. *La Comunión de los santos*; II. La vida eterna. En el *primero*, dividido a su vez en dos partes, el A. realiza una *indagación histórica* (Iª Parte) sobre la inserción en el símbolo apostólico del *Creo en la Comunión de los Santos* (cap. 1), para luego analizar la doctrina sea del Antiguo Testamento (cap. 2), como del Nuevo Testamento (cap. 3). Finalizando con la exposición de las enseñanzas de la Tradición, con una síntesis del pensamiento patrístico y luego dedicado especialmente a San Agustín. La *síntesis doctrinal* constituye la IIª Parte. En ella desarrolla ante todo el significado de la Comunión de los Santos si bien reconociendo los límites humanos para "penetrar en la profundidad misteriosa de esta realidad divino-humana"; no obstante profundiza "los aspectos, para poder conseguir aquella inteligencia del dogma grandemente fructífera para la piedad cristiana" (p. 183). Luego de haber delineado el argumento expone el objeto: los bienes de la Comunión de los Santos (cap. 2), y el sujeto: los "Beneficiarios" de la Comunión de los Santos (cap. 3).

En el *segundo* Tratado considera en dos momentos el tema de la Vida eterna: los novísimos del hombre (Iª Parte) y los novísimos del mundo (IIª Parte). En cuanto al hombre aborda los temas clásicos: La muerte (cap. 1), con una nota sobre el "Respeto debido al cuerpo de los difuntos"; El juicio particular (cap. 2); El infierno (cap. 3); El purgatorio y el paraíso (cap. 4-5). En la IIª Parte, dividida en 5 capítulos, dedica su trabajo a los novísimos del mundo: La segunda venida de Jesucristo; La resurrección de la carne; El juicio universal, con una nota sobre la interpretación del c. 20 del Apocalipsis ('milenarismo'); La *palingenesia* del universo. El último capítulo considera el epílogo de la historia, en 10 apartados o subtemas. "La Historia - concluirá el A. - tiene un fin: la instauración del Reino de Dios. Esta instauración no se actúa por fuerzas que obran dentro de la Historia, es decir por un íntima evolución de la Historia. Sino que es obra de una intervención divina que irrumpe en el movimiento de la humanidad" (p. 665).

Un Apéndice cierra esta valiosa obra: La *Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones concernientes a la escatología*, (17.V.1979).

El A. desarrolla los temas que analiza estructurándolos *metodológicamente*,

como buen teólogo católico, según la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia, la Liturgia y la *Ratio theologica.* Es decir expone la Comunión de los Santos y la Vida Eterna, en cuanto son verdades reveladas y propuestas por el Magisterio para ser creídas y explicada por los Padres y Doctores de la Iglesia. Cada Tratado y Parte se encuentran precedidos por un *bibliografía* general seleccionada. Los *índices* onomásticos de cada Tratado cierran esta magnífica obra.

La Comunión de los Santos y la Vida Eterna escrita por el A. tiene un *gran valor* no sólo por su contenido sino especialmente por su servicio a los estudiosos (también para los Seminarios) en las circunstancias actuales de tanto pseudo-pluralismo teológico en donde parecería que la Teología dogmática es sacrificada en el altar de un liberalismo teológico secularizante que pretende desvincular la teología católica de la *Sacra doctrina.* Para a su vez darle darle otro estatuto ontológico (*ex. gr.* dentro de un contexto científico cartesiano o del propulsado por I. von Döllinger, de fines del siglo pasado).

No podríamos dejar de agradecer al A. el haber realizado esta Obra y recomendarla vivamente. Ciertamente creemos servirá para poder "respirar a pleno pulmón el aire puro de la fe cristiana sobre uno de los temas más vivos en la conciencia de los cristianos de todas las épocas" (p. 8). Su lectura no sólo enseña sino también deleita y mueve. La Obra se puede pedir a: Librería Editrice Vaticana; 00120 - Città del Vaticano.

PBRO. PEDRO D. MARTÍNEZ

ANTONIO CAPONNETTO, *Lenguaje y educación. Crítica a la psicogénesis de la lectoescritura* (2ª edición corregida y notablemente aumentada), Scholastica, Bs. As., 1993, 244 págs.

Leí con tanto gusto la segunda edición de esta obra (la primera es de 1990) que he sentido una suerte de necesidad de escribir una reseña crítica sobre el libro y recomendarlo a profesores y maestros.

Las 87 páginas del estudio preliminar no tienen desperdicio. Allí se expone objetivamente y se marca a fuego (también con gracia y humor) la llamada psicogénesis de la lecto-escritura que tanto daño produce a nuestros niños, inocentes víctimas de este atentado contra el ya tan oscurecido orden natural. Ahora mismo, el proyecto llamado "escuela nueva" no es otra cosa que la piagetiana y biologista (por no decir zoológica) aplicación de la lectoescritura.

Caponnetto muestra desde el comienzo que el menosprecio de las normas idiomáticas, la "construcción" subjetiva de significados (la primacía de una jerga dialéctal) tienden a la transformación del idioma para que sirva de instrumento de la modificación social. Queda claro que no se trata de un mero método, sino que implica una concepción (ideológica) del hombre en orden a la "revolución" social. Es también, por desgracia, una moda "cultural" que conlleva "la idea de que tal cambio de procedimiento en la educación inicial es fatal e inevitable, forzoso, inexcusable e imprescindible" (p. 22). Servirá para el aprendizaje de todas las disciplinas y, naturalmente, quien se oponga a esta moda subversiva será "un retrógrado partidario del obsoleto sistema tradicional". Hace muy bien el autor en advertir que esta "condena" del "sistema tradicional" de ningún modo se refiere a la verdadera tradición cultural (a la que simultáneamente odian e ignoran) sino sólo a ese "subproducto decantado de los errores modernos" (P. 25); trátase, pues, de una "disputa menor entre modernos"; sólo podría admitirse que aquella educación "tradicional", al menos "conservaba vestigios del Orden natural" y de la formación cristiana y patriótica. Lo que de veras molesta a la lectoescritura es *el orden* y, en el fondo,

todo sentido y el mismo *ser*. Por tanto, este "método" supone una concepción biologista y materialista del hombre, un hombre sin interioridad y por lo tanto una gnoseología sensista; *por eso* es opuesta al orden natural; Piaget presta su psicología genética y sus epígonos de por aquí la proyectan al aprendizaje; en éste, la vinculación entre letras y fonemas es "construida" por el niño en la interactuación constante. No es así la inteligencia una potencia interior (capaz de hacerse todas las cosas cuando conoce) sino una vacía estructura que, en virtud de la "acomodación" piagetiana, "construye" lo real; de ahí que sea en la acción "donde el niño se construye" (p. 43); no existe ya el "maestro". Se trata apenas de una suerte de "monitor" que deja que los chicos organicen la clase y elijan los temas por mayoritaria y democrática elección; el "maestro" pasa a ser "uno más" que no tiene la última palabra porque esta nueva "revolución copernicana" ha desplazado el centro poniéndolo en el educando. Desde luego que la psicología verdaderamente tradicional "jamás concibió al alumno en términos pasivos ni a su inteligencia como a un receptáculo inerte" (p. 51). Caponnetto muestra con rigor científico y acuidad expositiva, cómo la inteligencia resulta apenas "un producto de la organización biológica" y señala bien sus implicaciones tanto idealistas cuanto pragmatistas que han llegado a sustancializar lo accidental y a fenomenologizar al sujeto (p. 61). El resultado no puede ser otro que la confusión, la disociación y el caos: total relativismo en el cual no existe la ortografía simplemente porque no hay normas (eso sería autoritarismo) y por tanto no debe haber corrección, ni pena, ni *nada*: el autor muestra con gracia las contradicciones, los apriorismos ideológicos, las ridiculeces de sainete y las hilarantes e involuntarias apelaciones al orden natural que se ha negado previamente. Muestra Caponnetto la ruptura entre intelecto, palabras y cosas, propia de esta moda "cultural"; de ahí que reclame dramáticamente el lugar debido al ocio contemplativo, a la condición creadora del educando, al fundamento ontológico del lenguaje y al libre cauce del sentido común.

En el libro se denuncia esta verdadera "opción por el caos" intencionalmente buscado; no se trata, como ya se dijo, de una mera cuestión de métodos, sino de "principios, de fundamentos y de fines", lo cual se manifiesta claramente en este ominoso proceso de des-educación del niño. La escuela, para esta ideología, debe reducirse "al ejercicio pleno de la vida democrática" sacando a la democracia de su verdadero contexto e insertándola en la pedagogía como una verdad dogmática. A partir de aquí, se intenta aplicar a la pedagogía el inmenso sofisma a que nos tiene acostumbrados el decadente nominalismo actual: el lenguaje precede al pensamiento (un lenguaje sin logos, un pensamiento sin ser). Caponnetto nos muestra, en cambio, que el pensar precede al lenguaje y que ambos suponen y se ordenan al ser (p. 107-108). Pero, claro, "el orden es fascista", por eso es preferible el caos y, en el fondo, la nada. Esta subversión pedagógica para la que no existe la autoridad, ni normas ni error y sí manipulación ideológica (y despótica) del niño, rechaza que la inteligencia sea siempre la misma con variaciones de grado: por eso debe abocarse a la transmisión solo *funcional* de la lectoescritura para poder *modificar* la realidad. Frente a semejante atentado contra la realidad (típico de las ideologías), Caponnetto demuestra que si, en efecto, la escritura tiene un origen extraescolar, no por eso nace como "producto" social, sino como significación de *lo que es*; por eso debe regirse por normas cuyo cumplimiento salva la integridad de la lengua. El lenguaje culto no está enfrentado con el (verdadero) lenguaje popular ni éste con aquél: ambos se nutren uno del otro. Tampoco se enfrentan oralidad y escritura, ni se expulsa tan luego a la memoria sin la cual *nada se sabe*. Por eso combate Caponnetto la reducción contra-natura del lenguaje a puro convencionalismo en cuyo seno se divorcian las palabras

de lo real y se divorcian también el nombre de la esencia (p. 163). Es un disparate, sí, pero no tanto, decir que "el lenguaje es fascista" (Barthes), porque todo cuanto exprese el orden natural *debe* ser declarado tal, como sostenía Gramsci; por eso me parece que un verdadero destructor de todo orden y de toda norma, pronuncia un *non serviam* absoluto contra el Gran Fascista (Yahvé) que ha puesto a las cosas en el ser según el orden de la creación. Este "democrático" des-orden tiene su mejor expresión "pedagógica" y dialéctica en la psicogénesis de la lectoescritura.

Bien llama el autor "revolución contracultural" a esta destrucción del lenguaje y al "envilecimiento educativo" que implica; defiende y defiende bien el verdadero sentido del lenguaje fundado en la roca de la doctrina realista del signo y de la enunciación escrita; semejante empresa no puede realizarse sino mediante el "rescate" de la lógica natural y de la naturaleza de la palabra que es, en el fondo, palabra del ser y, como tal, palabra participada de la Palabra.

Caponnetto cierra su libro con una oportuna serie de "corolarios" que son como remaches para asegurar la solidez de la obra que deberían aprender "de memoria" (¡sí, de memoria!) los maestros argentinos. No voy a resumirlos aquí, pero sí a recomendar su lectura; porque, como bien dice el autor, "urge que padres, maestros y discípulos reaccionen en defensa de la integridad del Verbo. Que es reaccionar en defensa de la verdadera Civilización" (p. 225).

Si algo faltaba a este libro, las 87 páginas del Estudio Preliminar, que constituyen una buena exposición objetiva de la psicogénesis de la lecto escritura, han venido a completarlo. Serán de gran utilidad, especialmente porque resumen y exponen una documentación dispersa y no siempre de fácil adquisición. Tal es la misión del investigador que, en este caso, ofrece a los maestros un material de primera agua. Especialmente ahora que nuestros niños son amenazados con este "nuevo" (en realidad *viejo*) plan de la Escuela Nueva. Tengo la esperanza de que, tratándose de un ataque tan completo contra el sentido común (o la mera sensatez natural) se hunda en su propia nada. Felicitemos al "incómodo" autor tanto por su trabajo científico como por su testimonio y asumamos, dicho sea de paso, nuestra responsabilidad en esta agonía que no tiene fin.

ALBERTO CATURELLI

ABADÍA DE MAREDSOUS, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Ed. Herder, Barcelona, 1993, 1682 págs.

Aunque el *Diccionario de la Biblia* de A. van den Born, H. Haag y S. de Ausejo (Herder, Barcelona, 1963, 9ª edic., 1987) siga siendo un instrumento sin parangón en su género, se hacía indispensable una revisión completa que tuviese en cuenta las investigaciones, descubrimientos y nuevos interrogantes planteados a la Biblia durante el último cuarto de siglo.

Herder brinda ahora al lector la posibilidad de tener en sus manos el resultado de esta tarea de revisión, que durante tres años ha mantenido en vilo a un equipo del "Centro: Informática y Biblia" de Maredsous, bajo los auspicios de un comité de seis revisores científicos y alrededor de 111 colaboradores, procedentes de todos los horizontes de la exégesis francófona e internacional.

Los recursos de la informática han permitido comparar y posteriormente integrar en el conjunto del Diccionario unas 13.000 citas bibliográficas. Otros controles automatizados se han referido a la coherencia de las remisiones y de las subdivisiones de las más de 4.000 entradas de que consta la obra.

El sistema adoptado para la transcripción de las lenguas bíblicas

responde a las normas científicas al uso en este campo: para reducir al máximo las posibles ambigüedades, cada signo de los alfabetos de partida se transcribe generalmente por medio de un único signo, siempre el mismo. La exhaustividad de las entradas es una de las principales exigencias que el lector tiene derecho a plantearle a una obra de tipo enciclopédico. También en este punto se han realizado avances. Concretamente, el Diccionario contiene entradas referentes a:

- Todos los libros de la Biblia.
- Todos los topónimos y poblaciones que se citan en ella.
- Todos los personajes del AT (a excepción de algunos que sólo figuran en listas) y del NT (a excepción de algunos nombres que aparecen en las genealogías de Jesús).
- El conjunto de los animales, vegetales y minerales del mundo bíblico, y sus derivados.
- Los objetos de la vida cotidiana.
- Las instituciones políticas y las estructuras sociales y profesionales de las comunidades y los Estados mencionados en la Biblia.
- Las lenguas bíblicas.
- Los grandes conceptos de la teología y la antropología.
- La religión de Israel y de los pueblos vecinos (divinidades, instituciones, formas de culto, etc.).
- La terminología de la crítica bíblica.
- El contexto geopolítico y cultural de la Biblia, con los resultados recientes de la arqueología.

Por otra parte, el presente Diccionario se asoma a la historia, polimorfa y siempre viva, de las comunidades que han hecho girar su existencia en torno a la Biblia. Así, el lector encontrará amplias síntesis sobre los siguientes temas: apócrifos; versiones antiguas, medievales y modernas de la Biblia; modalidades de su transmisión y difusión, desde los orígenes a nuestros días; impregnación bíblica del judaísmo, de las diversas confesiones cristianas y del islam; diálogo con las artes, las letras y el pensamiento; diversidad y complementariedad de lecturas, religiosas o arreligiosas, etc.

Frente a la edición original francesa, esta edición castellana ofrece algunas particularidades importantes que debe conocer el lector:

- Contiene más información porque incorpora las aproximadamente 400 entradas que en la edición original son exclusivas de la versión telemática.
- En la selección de la ortografía de los nombres propios y de la terminología no se ha seguido ninguna versión castellana en particular de los textos bíblicos, si bien se ha dado cierta preferencia a las opciones de *La Biblia* de Herder.
- La bibliografía ha sido enriquecida con la indicación de las obras traducidas al castellano y, en unos pocos casos, con la añadidura de títulos originales castellano no mencionados en la edición francesa. Además, el artículo sobre las versiones de la Biblia ha sido redactado de nuevo, en los apartados que se refieren a las versiones españolas (castellanas, catalanas, vascas y gallegas), por Miquel Gallart y Ricardo Rábanos.

RAFAEL BREIDE OBEID

ENNIO INOCENTI, *Inimica vis*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma, 1992, 315 págs., 2ª edición.

El 8 de diciembre de 1892, el Papa León XIII dirigía una Carta Apostólica a los Obispos de Italia a quienes el Santo Padre exhortaba a adoptar una viril postura frente a las maquinaciones de la secta masónica (*excitantur ad viriliter agendum adversus sectam massonum*). Este documento, conocido bajo el nombre de *Inimica vis*, afirmaba en uno de

sus pasajes más salientes haciendo suyas las palabras del Papa Félix III: "El error que vosotros no rechazáis, lo aprobáis; la verdad que no defendéis, vosotros la matáis... No está libre de oculta complicidad aquel que omite enfrentar un crimen tan evidente". Palabras fuertes, sin duda, hoy desusadas en el ámbito eclesial.

Pues bien, en ocasión del centenario de tan importante documento pontificio -el pasado año 1992- el Padre Ennio Innocenti, con gran sentido de la oportunidad y de la actualidad del tema, publica la segunda edición de esta obra cuyo título recoge el de aquel memorable llamamiento papal. El libro está referido, exclusivamente, a la situación, pasada y actual, de la Masonería en Italia; pero no carece de interés para nosotros. En primer lugar, por la incuestionable importancia que los acontecimientos europeos, en general, e italianos, en particular, tienen respecto de nuestras propias vicisitudes nacionales; pero, también, porque la lucha secular entre el Catolicismo y la Masonería no se ciñe a un único espacio geográfico o político sino que es una cuestión de alcance universal.

El mayor mérito de la obra que estamos comentando reside en demostrar que la Masonería es un tema vigente. ¿Quién no ha estado, alguna vez, tentado de suponer que las maquinaciones de las logias, con sus secretos rituales y su conspiración en las sombras, pertenecen al pasado, a un tiempo en que las sociedades, todavía católicas, y una Iglesia intransigente y combativa hacían necesaria la tarea subterránea y los golpes arteros dados desde la oscuridad y el sigilo? Casi no parece creíble que en una sociedad "democrática", "pluralista" y abierta, en la que todo se desarrolla bajo la mirada implacable de la opinión pública y de los "mass media", existan fuerzas oscuras o sociedades secretas. Es más, quien se atreva a plantear semejante posibilidad corre serio riesgo de ser tachado de retrógrado y de adicto a teorías conspirativas de la historia y de la política. Pero Ennio Innocenti demuestra -con abrumador acopio documental- lo infundado de semejantes suposiciones. Hoy como ayer, la Masonería continúa activa regulando desde bastidores muchos e importantes resortes políticos, culturales y sociales de las naciones. Es más, toda la acción disolvente del orden público cristiano, la enorme agresión cultural de que son blanco nuestras sociedades inermes e indefensas, todo ello responde -en buena medida- a la acción de las logias enquistadas en los resortes fundamentales del poder político, económico, militar y, aún, religioso.

La obra se divide en tres partes. La primera contiene algunos breves pero muy precisos datos históricos y notas características de la Masonería junto con un apéndice documental y una extensa lista de personajes "cubiertos" vinculados a la secta. Innocenti rescata la raíz gnóstico-cabalística de la Masonería y traza un breve *racconto* de su presencia histórica en Italia. Los documentos anexados son de extraordinario interés -al igual que la voluminosa nómina de masones que ocupa diez prietas páginas-, ambos referidos de modo particular a la acción de la célebre logia masónica P2 que tuvo, bueno es recordarlo, no escasa gravitación en la Argentina.

La segunda parte se refiere a un tema asaz delicado: la infiltración de la Masonería en la Iglesia Católica. Aquí también el aporte documental es exhaustivo y abrumador.

La tercera y última parte recoge el texto íntegro (en versión bilingüe latino italiana) de la Carta *Inimica vis* junto con otros documentos magisteriales y recientes declaraciones de la Santa Sede.

Este libro es, en consecuencia, un valioso aporte a un tema tan debatido. Es, como todo lo que sale de la pluma de Innocenti, un libro combativo, polémico, animado de un santo ardor apostólico y de un gran celo por la defensa de la Fe y el orden cristiano en nuestras sociedades descristianizadas. Así, por

otra parte, lo define el mismo autor en la breve presentación que lo precede y que preferimos citar en toda la sonoridad de su lengua nativa: *Questo è libro di guerra, schierato.* Innocenti, sin duda, sigue librando el buen combate por los derechos de Cristo Rey.

MARIO CAPONNETTO

JOHANNES STEINER, *Teresa Neumann, la estigmatizada de Konnersreuth*, Ed. Herder, 270 págs.

Este libro conoce ya la novena edición, y está en preparación la décima. Es la historia de una mujer que padece gran cantidad de fenómenos extraordinarios. El nombre de esta mujer es Teresa Neumann, nacida el 8 de abril de 1898 y muerta el 18 de setiembre de 1962. Es una personalidad muy controvertida por sus muchas particularidades, como es el caso de visiones de la Pasión de Cristo, y de distintos hechos de la vida de Nuestro Señor, sufre las llagas y exudación de sangre todos los viernes (excepto días de solemnidades litúrgicas), relaciones místicas con la Eucaristía, el ángel de la guarda, las almas de los difuntos (apariciones), casos de bilocación, cardiognosis, levitación, etc... (cf. Índice). Otro hecho del todo particular es que no comió ni "bebió" desde 1927 hasta 1962. "Desde esa fecha (1927) hasta el final de su vida, es decir a lo largo de 35 años, Teresa Neumann se mantuvo sin ningún alimento ni bebida alguna. Su única alimentación fue la comunión diaria" (pág. 39). "A las curaciones sorprendentes (hace referencia a los milagros que Santa Teresita obró en ella, como devolverle la vista y sacarla de su postración) y la reducida necesidad de alimentarse, se sumaron repentinamente en la cuaresma de 1926 nuevos fenómenos: el inicio de las visiones históricas y -ligada a la visión de la Pasión de Cristo- la estigmatización o impresión de las llagas" (pág. 46).

Con toda esta cantidad de hechos sorprendentes que se dan en esta mujer se podría haber hecho una historia fantástica o mejor fantasiosa de Teresa Neumann, y ahí está lo bueno del autor, que no se deja llevar por lo sensacional de los hechos extraordinarios sino que los enumera de modo periodístico sin agregar esas "reflexiones místicas" muy propias de los autores de este tipo de libros.

Contesta el autor algunas de las objeciones (educando de este modo al lector) que normalmente se le hacen, como es el hecho de que Teresa Neumann tenga visiones que no coinciden con las de otros místicos o incluso con la revelación misma; dice el autor que esto no es motivo para rechazarlas puesto que: "Todo lo que procede de Dios es recibido por el contemplador o por quien recibe una inspiración *per modum recipientis*, a la manera de quien lo recibe, que a su vez lo reproduce de acuerdo con sus modos y su capacidad de expresión. Cabe pensar además, que los contenidos de conciencia almacenados en la memoria se funden con lo recibido" (pág. 155).

El autor de modo muy prudente no emite juicio sobre la santidad de esta mujer. "Mientras Teresa Neumann viva entre nosotros (lo escribió estando ella viva), no se puede decir nada definitivo sobre su vida interior; el juicio último le corresponde a la Iglesia" (pág. 152).

Es entonces un librito entretenido que presenta una documentación muy interesante y que se remite al juicio de la Iglesia. Como dijo el mismo Pío XI: "Dejemos Konnersreuth a la Divina Providencia" (pág. 84).

RAÚL MONFORT

AUTORES VARIOS, *El complot para aniquilar a las Fuerzas Armadas y a las Naciones de Iberoamérica*, Ediciones Executive Intelligence Review, Washington, 1993, 466 págs.

La temática del presente libro a primera vista tan puntual, es en realidad un asunto que de alguna manera afecta a todos los ámbitos de la vida de los ciudadanos no sólo de Iberoamérica, sino también del mundo entero. Desde el renacimiento nosotros estamos sufriendo un proceso que nos va separando de aquello que más anhelamos, esto es de Dios. El mundo se está alejando de este eje, y bajo las directivas de aquellos que según su turno van ostentando el poder -no autoridad-, la humanidad se va apartando de quien es su Alfa y su Omega (Ap 1,8; 21,6; 22,13).

En concreto, el "nuevo orden mundial" encarna la etapa aparentemente terminal de este proceso que inició cuando el hombre quiso prescindir de Dios. Dicho programa iniciado en Babel (Gen 11,1-9), debutó en la historia cristiana con el renacimiento, fue después el causante de un estado sin Iglesia Católica (la Inglaterra Calvinista), después de un estado sin Dios (como Francia después de la revolución), para llegar a un estado no sólo 'sin', sino sobre todo "contra Dios" (la URSS). En la lógica de esta inercia no queda sino que se haga realidad lo que 'leyendo en las causas' a principios de este siglo profetizara Hugo Benson en su magnífica novela *The Lord of the World*: el trono de Dios dejado vacío y sus mandamientos, deberá ser ocupado por la razón del hombre y sus leyes. Traducido en lenguaje actual o *light*: es necesario un nuevo orden mundial (pp.1-115), basado ya no en las leyes de Dios, sino en los designios del hombre democrático.

Como se nos dice en el prefacio del libro que comentamos (p.XVIII): "en el curso de la historia, hay sólo dos sistemas sociales axiomáticos importantes, al menos en la llamada sociedad civilizada. Uno, que es la forma pagana, supone que el hombre es un animal y que sólo por algún arreglo milagroso especial ciertas personas son elevadas por encima de los animales... El otro sistema, al contrario, es el que quedó definido en las enseñanzas de Moisés, como en el primer capítulo del libro del Génesis: que el hombre está hecho a "imagen y semejanza de Dios" (Gen 1,26). Y como Iberoamérica fue "bendecida desde el nacimiento por la cruz de Cristo" (presentación, p.XIV), no puede sino pertenecer al sistema mencionado último. Será precisamente el iberoamericano, 'el criollo, armónica combinación del aguerrido europeo y del noble indio', quien encarne esta tremenda carga y 'fuerza espiritual' (p.XIV), pues el amor a su Dios y a su patria están en él unidos desde su mismo nacimiento. Para los enemigos de Dios, este hombre será un verdadero obstáculo.

Pero entre los escollos más importantes que encuentra en su prepotente avance el nuevo orden mundial se ubican precisamente los nacionalismos y las fuerzas armadas, institución absolutamente necesaria para defender el auténtico y cristiano amor a la propia patria. Y "es por ello que los amos actuales y de turno del mundo (nuevo orden internacional), han resuelto eliminar a las fuerzas armadas y de seguridad de Iberoamérica" (XIV).

Es precisamente ésta la tesis de este importante libro, que con amplia y seria documentación nos presentan los valientes autores del mismo, que no son el clásico grupo de charlatanes, sino los verdaderos soldados de Cristo, que por Él y por sus respectivas patrias han dado o están dando el testimonio de la sangre. Por eso no sólo anuncian y desenmascaran el peligro, sino que con esperanza teologal ansían y enseñan con la palabra y el ejemplo que es posible revertir la situación. Ellos han entendido cabalmente a Jesucristo: "No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no pueden hacer más. Os mostraré a quién debéis temer: temed a Aquel que, después de matar, tiene poder para arrojar a la gehenna; sí, os repito: temed a ése" (Lc 12,4).

ALBERTO LEIKAM

BENENGELI, *Revista de arte, ciencia y buen gobierno*, Distribuidora E. I. R., Argentina, 1993, 87 págs.

Esta revista trimestral es del Movimiento de Solidaridad Iberoamericana. Lleva este nombre porque según Miguel de Cervantes, la historia de Don Quijote de la Mancha fue escrita por: *"Cide Hamete Benengeli, historiador arábigo"*.

Si vamos de lo accidental a lo esencial; en su aspecto está muy bien lograda. Portada de primera, lo mismo que edición, fotografía y papel. En su portada tiene un sugestivo San Pablo con el libro y la espada que aparenta definir la interioridad de la misma: doctrina y militancia católica. Es por lo mismo, que también es significativa la presencia del Quijote quien afirma: "...dicen las letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, porque la guerra también tiene sus leyes y está sujeta a ellas, y que las leyes caen debajo de los que son letras y letrados".

Si nos acercamos al mensaje,«lo esencial», en este número que tenemos en manos se defiende la Evangelización de España en estas tierras. Resume estas páginas un ciclo de conferencias llevadas a cabo en Tlaxcala, Méjico, del 18 al 22 de Mayo de 1992. Dicho encuentro fue realizado bajo el lema: *"A quinientos años de evangelización de las Américas, ¡acabemos con la Leyenda Negra!"*.

Es dable observar el esfuerzo organizativo en esta concreción en momentos muy importantes donde se requiere aclarar tantas cosas. Sabemos como se ha movido el enemigo en la propaganda anti-hispana. Para nosotros los argentinos, este ciclo de conferencias es un ejemplo que nos mueve a imitar. En este número, podemos apreciar conferencias que trataron temas como: los antecedentes de la evangelización de las Américas en el Renacimiento italiano, los navegantes portugueses y las actividades científicas y políticas que precedieron al viaje de Cristóbal Colón; la falsía de la Leyenda Negra; el genocidio verdadero de los aztecas; debates en España sobre el trato que merecían los indios de América; figuras eminentes que marcaron la evangelización como: Francisco de Vitoria, Juan Luis Vives, Quiroga y otros; además trata extensamente la batalla que le cupo librar a León XIII contra la Masonería; etc.

Se ha de destacar la presencia en Tlaxcala de dos oradores argentinos, de quienes hacemos gala: el Dr. Rafael Breide, director de *Gladius*, expuso sobre la Leyenda Negra y habló sobre la intervención divina en el nacimiento de Hispanoamérica, y de la Virgen de Guadalupe como evangelizadora del continente. El segundo, el Dr. Mario Caponnetto, quien con maestría habló sobre el Humanismo Español, y el sentido del hombre en el pensamiento hispano. El Dr. Caponnetto después de citar a Ramiro de Maeztu, expuso sobre las figuras de dos grandes humanistas: Francisco de Vitoria y Juan Luis Vives. Subrayó que hemos de retornar a la hispanidad que es sinónimo de trascendencia, respeto por el hombre, y cultura auténtica y esto como un deber, porque sólo hay dos fuerzas que pugnan en combate: "el secularismo y el cristianismo", ambas, ambas opuestas.

Conclusión: hemos leído con gusto y provecho a *Benengeli*, recomendamos su lectura.

PBRO. RICARDO COLL

JULIO MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo (Crítica a Maritain)*. A cura di don Ennio Innocenti, traduzione di María Pia Ciampa. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1991, 380 págs.

Con cierto inexcusable retraso damos noticia al lector argentino de la aparición de esta versión italiana de la obra de Julio Meinvielle *De Lamennais a Maritain*.Ennio Innocenti -quien ya volcara al italiano otro libro de Meinvielle, *De la Cábala al Progresismo*, del cual

publicamos, en su momento, una recensión- tuvo a su cargo el cuidado de esta impecable traducción enriquecida por tres apéndices documentales, el último de los cuales salido de la pluma del propio curador itálico.

En su presentación, Innocenti -tras una breve pero acertada semblanza de Meinvielle- explica las razones que lo movieron a emprender la tarea de la traducción. Afirma, en primer término, que los políticos que en los último cinco decenios se han constituido en los guías sociales de los católicos peninsulares, han estado en su totalidad bajo el influjo intelectual de Jacques Maritain. Estos dirigentes no se avergonzaron de proclamar su explícito abandono de la Doctrina Social de la Iglesia y su adscripción a las tesis del democratismo liberal, en una suerte de "laicidad" progresiva que culminó en la directa alianza con las izquierdas. Por otra parte, y pese a este proceso incesante de descristianización de una democracia que nació pretendidamente cristiana, no son pocos en Italia los que insisten en cubrir a Maritain con el manto de avales eclesiásticos, pontificios y conciliares, sin contar los reiterados intentos de vestir con "paños neotomísticos" viejos y nuevos errores gnósticos. *"Purtroppo anche Maritain, come filosofo politico, ha ceduto al neognosticismo; purtroppo anche lui è coperto indebitamente dell'autorità del tomismo: bisogna suonare l'allarme e questo libro è adatto allo scopo"*, concluye Innocenti con la claridad que le es habitual.

Sin duda que estas razones no resultarán difíciles de entender para nosotros, aun cuando nuestra experiencia política es bien diversa de la italiana. En efecto, entre nosotros la democracia cristiana no pasó nunca de ser una pequeña fuerza política, electoralmente irrelevante. Pero no por ello su periplo político e intelectual resultó sustancialmente distinto del de su similar europea. Recordemos que, nacida entre nosotrs en el ámbito del llamado "liberalismo católico", la Democracia Cristiana se dispersó en una gama de corrientes -frutos de sucesivos disensos y cismas- hasta concluir en el infaltable aliado de los frentes de izquierda. Esta corriente política tuvo el triste privilegio de dividir y enervar a los católicos argentinos de cara a su acción política y social. Si en la Argentina se echa de menos la presencia firme y combativa de una fuerza social católica, ello se debe en no poca medida al democristianismo cuya interferencia -en el plano doctrinal sobre todo- hizo imposible, en primer lugar, la unidad de los católicos y, en consecuencia, la estructuración de un movimiento con posibilidades ciertas de incidir en la vida argentina. Con toda razón, Genta denunciaba en un breve opúsculo, sugestivamente titulado *¿Democracia cristiana o masónica?*, allá por 1955, en los días inmediatamente posteriores a la Revolución Libertadora -gesta eminentemente católica- la infiltración ideológica de las logias masónicas en el seno de la democracia cristiana, infiltración que cambió el signo y el rumbo de aquel hecho histórico. Bien sabemos, pues, en estas latitudes lo que la llamada democracia cristiana -hija dilecta del maritainismo- ha significado en el proceso de secularismo y de inmanentismo que hoy está llegando a su plenitud. El maritainismo ha sido el prólogo de semejante proceso.

En este contexto, la voz de Meinvielle supo advertir con notable anticipación el error y el peligro. Su penetración de teólogo y de filósofo lo llevó a descubrir la fuente de la "Nueva Cristiandad" propuesta por Maritain como un sustituto de la *Civitas Dei*, quizás en una de las últimas y más funestas "metamorfosis" de esta Ciudad según la feliz expresión de Gilson: esa fuente, identificada en la persona de Lamennais, no es otra que la herejía modernista tanta veces condenada por el Magisterio de la Iglesia. De esa fuente mana el agua turbia del compromiso imposible e ilusorio del Evangelio de Cristo con el espíritu del mundo; de esa fuente brota la abdicación (*il cedimento*, como reza acertadamente la versión itálica del título) de los católicos frente al liberalismo, la desoladora rendición del pendón de Cristo Rey ante las huestes

del Enemigo, Príncipe de este mundo.

Innocenti ha agregado a la presente edición tres apéndices. El primero corresponde a un artículo del jesuita italiano A. Messineo, publicado en la *Civiltà Cattolica*, en 1965, titulado *L'Umanesimo integrale*; en este profundo ensayo, el autor realiza una crítica a fondo de la concepción maritainiana de la historia en la que un agudo análisis descubre claros rasgos evolucionistas e historicistas. El segundo apéndice se debe a la pluma del conde Pier Vittorio Barbiellini Amidei y se titula *La filosofía della storia di Maritain*; publicado en la Revista *Adveniat Regnum*, en 1969, se trata de un medular estudio filosófico-teológico de las principales tesis históricas del pensador francés cuya lectura complementa el contenido del libro de Meinvielle. Por último, el tercer apéndice titulado *Riflessioni critiche sul Convegno maritainiano di Venezia*, lleva la firma de Ennio Innocenti; se trata -como lo expresa su título- de una reflexión crítica acerca de una reunión organizada en Venecia, en octubre de 1976, por el *Círculo de Estudios Jacques Maritain*. En esa ocasión, un grupo de políticos y filósofos de diversos países se refirió a la obra y al pensamiento del controvertido autor de *Humanismo integral*. Con su habitual agudeza, Innocenti describe tanto el clima intelectual del encuentro como las tesis allí expuestas concluyendo que *"non è venuta una sola parola che potesse aiutare i politici ad affrontare gli attuali problemi"*.

Lo certero de este juicio se confirma por los acontecimiento posteriores que sacudieron el escenario político italiano. El proyecto de la Democracia Cristiana se derrumbó y no dejó otra cosa que un cúmulo enorme de ruinas morales. Hoy, cuando Italia busca a tientas nuevos rumbos políticos, resulta oportuno refelxionar a dónde pueden llevar las novedades demasiado precarias. La "Nueva Cristiandad" no es otra cosa que la ancha vía a la apostasía posmoderna. En este lado del Atlántico, Julio Meinvielle lo previó con insólita lucidez. Nos consuela saber que, allá, en la Urbe, en el corazón del mundo, alguien rescata del olvido aquella voz profética que aquí resonó, y aún resuena, en el desierto.

MARIO CAPONNETTO

JOSÉ MIGUEL ODERO, *La fe en Kant*, Pamplona, Eunsa, 1992, 621 págs.

El presente libro, dividido en once capítulos que concluyen en un Epílogo en el que el autor establece una visión sintética de los resultados de su investigación a la vez que una valoración del pensamiento kantiano sobre el tema tratado, tiene como objeto presentar la teoría kantiana de la fe.

Primeramente, el autor precisa la metodología empleada en la presente obra, metodología que sigue los siguientes pasos: reflexión acerca de la naturaleza y el destino del hombre como supuesto fundamental para investigar la naturaleza de la fe (cf. p. 25); contraste de las tesis religiosas kantianas con la teología cristiana; ubicación de la doctrina kantia-na en el contexto de los autores que la precedieron o la continuaron (cf. p. 26); confrontación, en algunas ocasiones, del tratamiento kantiano de la fe con algu-nos teólogos más o menos coetáneos a Kant (recordemos que el pensamiento de algunos teólogos como Herder, Storr o Schleiermacher fue ciertamente influido por las concepciones religiosas kantianas, si bien otros teólogos de la generación del filósofo de Königsberg, conducidos por su fe religiosa, reaccionaron en contra de la filosofía trascendental por ver en ella una adulteración de la fe cristiana).

Luego de precisar la metodología, Odero iniciará su investigación orientado por el tema del cual es objeto el libro. De este modo, en primer lugar, se abocará a estudiar la génesis y la evolución del concepto de la fe en Kant. Para Odero, el tema de la fe es introducido por Kant con el rango de concepto fundamental en su filosofía por cuanto el contenido de la fe "expresa de forma especialmente incisiva la naturaleza del

hombre; un ser finito que, sin embargo, por la voluntad tiene como horizonte lo infinito"(p. 562).

En lo que hace a la evolución del concepto kantiano de la fe, el autor señala que, en un primer momento, Kant sostiene un concepto de fe que es patrimonio del reformismo luterano: "convicción religiosa acerca de la infalibilidad de las cosas divinas, tal como se exponen en la Biblia" (p. 33). Pero, a partir de 1766, su concepto de fe sufre una transformación significativa. En *Sueños de un visionario*, Kant plantea un giro copernicano en lo que hace a la comprensión de la Fe. La expresión correspondiente a este giro será la de *fe moral* (*moralischer Glaube*). En efecto, el conocimiento de Dios y de la voluntad divina dejan de ser el fundamento de la ley moral; en adelante, la base será la misma ley moral. La fe pasará de ser un conocimiento que fundamenta la esperanza, a ser término intercambiable con ella. En este sentido, la fe es la misma esperanza fundada en los actos moralmente positivos del hombre. Esta *fe moral* será, de ahora en más, el primer analogado de cualquier otra acepción de la fe (cf. p. 43).

Tras analizar la génesis y la evolución del concepto kantiano de la fe, el autor se ocupará del problema epistemológico de la fe. ¿Qué tipo de conocimiento es la fe en Kant? Quienquiera que lea atentamente la pregunta, advertirá que en la misma, el autor ya está dando por supuesto que la fe es conocimiento. En su obra se encargará de probar, también, este supuesto.

Conviene advertir que Kant es plenamente consciente de que el concepto de *fe moral* es distinto al de la *fe cristiana*. La fe es definida por Kant como una forma de tener algo por verdadero (*Crítica de la Razón pura*, en "Metodología trascendental"). En la misma *Crítica* (A 822, B 851), Kant nos dirá que "Fe es lo subjetivamente suficiente, considerado objetivamente insuficiente". Esta definición señala dos aspectos fundamentales de la fe: por un lado, el creyente goza de la firmeza de quien está cierto –situación psicológica caracterizada por ser conscientes suficientemente de la verdad–; y por el otro, el que cree sabe que su fe no posee fundamento objetivamente suficiente. Con esta operación, señala Odero, Kant estaba resistiendo los embates del escepticismo por cuanto renunciaba a fundamentar una teología natural teórica basada en el conocimiento de Dios y se refugiaba en una *Moraltheologie* que no podía ser alcanzada por argumentos teóricos ya que la misma se apoyaba en la experiencia moral. Lo creído, nos dirá Kant, carece de pruebas teóricas, siendo aceptado por "libre aquiescencia". Consecuentemente, la fe no es universalmente comunicable; es una certeza incapaz de convencer a otros. Esto no significa, añade Odero, que la fe en Kant no tenga una dimensión cognoscitiva (Odero trae a colación algunos textos kantianos, v.g., las *Bemerkungen* y las *Reflexionem*, en los que el filósofo describe a la fe en términos de conocimiento (cf. pp. 227-232). Claro está, nos dice el autor del presente libro que estamos comentando, que la fe no es un conocimiento científico, esto es, aquel que posee validez objetiva y universal, sino un conocimiento natural. El hombre, en efecto, "puede tener vivencias, intuiciones y certezas que, si bien le sitúan en la verdad de la realidad, no le ofrecen la oportunidad de comunicarlas eficazmente como conocimientos universalmente válidos" (p. 233). Es en este plano, nos dice Odero, donde "cabría hablar de que Kant acepta que en la fe se da un conocimiento no científico de Dios" (p. 233). La pregunta, ahora, es si con la fe, concebida en los términos kantianos, se descubre alguna realidad. El autor se inclina por la respuesta afirmativa (cf. p. 235 y ss.; p. 248), aunque aclara que los comentadores del pensamiento kantiano han adoptado interpretaciones diferentes a la hora de precisar el alcance ontológico de la afirmación kantiana de Dios (cf. p. 243).

Odero, en su obra, repasa algunos temas en cuyo tratamiento advierte la insuficiencia del aparato conceptual kantiano. Ellos son: la fe como realidad interpersonal, el valor cognoscitivo de

la fe, la credendidad y la credibilidad, el valor histórico de la tradición apostólica, la revelación natural de Dios, la revelación histórica, el milagro, el misterio de la fe, y la concepción de la teología y su relación con la filosofía. En lo que atañe a la relación natural-sobrenatural, el filósofo alemán no puede, desde su pensamiento, establecer un puente entre ambas realidades por cuanto, al hacer de la razón la causa eficiente de la fe, reduce a esta última a ser una mera instancia de la razón. La fe moral es una *fe de razón*. Así, entonces, la razón será la única piedra de toque de la verdad en materia religiosa (cf. pp. 132-134).

El autor del presente libro subraya que el pensamiento kantiano ha sido influido por el cristianismo, concretamente en lo que se refiere a la preferencia por parte de Kant de algunas vías de pensamiento. Ello se advierte en lo que hace a su *concepción antiintelectualista de la fe* (lectura parcial, nos dice Odero, que desconoce los pasajes de la Biblia que se refieren a la fe en términos de conocimiento (cf. pp. 254-260); su *eticismo religioso*, que lo conduce a descubrir que la santidad de vida es un elemento esencial de la religiosidad aunque, simultáneamente, pone en sordina otra verdad cual es el esfuerzo moral del hombre de actuar no sólo de acuerdo con la ley moral sino también de conocer a Dios. La dimensión contemplativa está ausente del concepto kantiano de la fe. Finalmente, la influencia del cristianismo se aprecia en el *concepto de autonomía* ya que, según Odero, este concepto es genuinamente cristiano pues es la moral cristiana la que subraya - y es esta afirmación la que pertenece a Kant - la rectitud de intención como parte integrante del obrar moral (cf. p. 577). Permítasenos discrepar en este punto con el autor. Nosotros pensamos que la *autonomía*, tal como se define en Kant, está en las antípodas del pensamiento cristiano. En efecto, Kant entiende la autonomía en el mismo sentido en que deja sin rele-vancia la creencia en Dios. Para el filósofo alemán, sólo queda la moral fundada en el concepto de un ser libre que se compromete a la observancia de leyes incondicionales. La conducta moral no admite otro resorte que el respeto a la ley moral. El ser humano, refiere Kant, no necesita para ser moral creer en Dios.

Si bien es cierto que el autor advierte que el concepto de autonomía es "remo-delado en una forma que se presta a interpretaciones inmanentistas" (p. 578), sin embargo no señala que estas interpretaciones están sustentadas por elementos del pensamiento kantiano, pues la autonomía no es otra cosa que la traducción en el plano moral del denominado principio de inmanencia.

Odero nos advierte que, si bien Kant se inspira en temas cristianos, no es la fe cristiana (*fides qua*) el motor que impulsa la reflexión. No filosofa desde la fe cristiana, aun cuando su obra se presente como una *defensa* de la religión frente al liber-tinismo y al naturalismo (cf. p. 579). Cabría agregar que esta defensa –si es así como el autor afirma– permaneció en Kant en el plano de la intención ya que lo ejecutado –su filosofía– la contradice. Kant ha sentado las bases –a nuestro juicio– de un naturalismo que erradica la dimensión sobrenatural de la vida de los hombres y que hace del hombre el único gestor de su existencia (secularización). Este pensador ha llevado adelante una crítica total y destructiva tanto de la religión cristiana como de toda religión natural. Suscribimos las afirmaciones de Teófilo Urdánoz referidas a Kant: "Ha reducido pura y simplemente la religión a su moral autónoma y racionalista. Esta autonomía y culto «idolátrico» a la pura razón apriorista y personal le impide comprender que los primeros y fundamentales deberes que impone la moral son para ese ser supremo y creador, cuya existencia, al menos *a priori*, reconoce (Teófilo Urdánoz. *Historia de la Filosofía. IV. Siglo XIX: Kant, idealismo y espi-ritualismo***.** Madrid, B.A.C., 1975, p. 108).

Nuevamente nos vemos obligados a discrepar con Odero cuando afirma que en Kant se supera la oposición entre autonomía y teonomía ya que hay

dos certeras intuiciones que permiten hacerlo: por un lado, "la percepción en la conciencia del carácter sagrado –y por ello inviolable– de la ley moral, que es una «revelación interior de Dios»; por otra parte, la «religión» (que) supone obedecer la ley moral natural como mandato divino" (p. 580). Para nosotros, en Kant no es dado hablar de teonomía ya que, de suscribir esto, todo su edificio moral se desmoronaría pues está fundado, precisamente, sobre la *autonomía* moral. La salida de Kant de admitir una "revelación interna" como un modo de estar presente Dios en el espíritu humano a través de la ley moral conocida en la conciencia (cf. p. 439) es una afirmación que suena disonante dentro de la *opera* kantiana. En efecto, si tenemos en cuenta las conclusiones de la *Crítica de la Razón pura*, resulta imposible sostener el conocimiento de una revelación en tanto revelación.

Lo dicho anteriormente nos conduce a estimar que varios de los textos kantianos con que el autor trabaja en orden al apoyo de alguna de sus tesis, v.g., la afirmación de la dimensión cognoscitiva de la fe en Kant, han sido interpretados desde ellos mismos teniendo poco en cuenta las importantes conclusiones de la *Crítica de la Razón pura* (esto no significa que reduzcamos el pensamiento kantiano al *corpus* de la *Crítica*, pero la afirmación capital expuesta y sentada allí de que el conocimiento del hombre queda encerrado en lo fenoménico es uno de los parámetros esenciales que ha de guiar toda investigación que tenga por fin dilucidad cualquier aspecto del pensamiento kantiano). Es por ello que vislumbramos en el pensamiento kantiano un dualismo irreconciliable entre el dogmatismo moral y el agnosticismo especulativo.

Finalmente, queremos dejar constancia del manejo del aparato crítico con el que el autor cuenta. Creemos que una obra de esta magnitud que en esta oportunidad nos ofrece Eunsa llena de orgullo a todos los hispanoparlantes estudiosos de la filosofía.

CARLOS DANIEL LASA

HORACIO SÁNCHEZ PARODI, *El liberalismo político*, Buenos aires, Centro de Formación San Roberto Belarmino, 1993, 221 págs.

Hace casi cuarenta años, hacia 1947, en un libro apasionado y estruendoso, don Atilio García Mellid, lanzó su famoso *Proceso al Liberalismo Argentino*.

El título, con inequívocas resonancias jurídicas, anunciaba como inevitable que después del proceso sobrevendría el fallo y la condena; y el autor no dudó en emitirlos. Es más, su sentencia –aunque puede discutirse en algunos matices– es exacta y veraz, y conserva una notable lozanía. "El liberalismo –decía entonces García Mellid– es el responsable de cuantas desgracias se abatieron sobre nuestra desventurada patria. Él desfiguró nuestra fisonomía tradicional, violentó nuestras convicciones espirituales, comprometió nuestra independencia, dilapidó nuestra riqueza, abatió las columnas que defendían nuestra soberanía, y falsificó los hechos históricos para desalentar toda posible empresa recuperadora".

Pero este autor y esta obra sólo se limitaron –sin que les quepa un reproche por eso– al ámbito histórico nacional, ciñéndose casi exclusivamente al análisis de nuestro pasado. Hacía falta, entonces, un libro escrito por un argentino cabal que se ocupara de enjuiciar *hoy* a la totalidad del liberalismo, desde sus mismas raices filosóficas hasta sus opciones políticas concretas. Un libro que compendiara, pero a la vez actualizara, los grandes argumentos críticos que desde siempre dejó oir la doctrina católica. Un libro, en suma, que sin desconocer lo histórico, extendiera el proceso y la condena a los desvaríos teológicos y metafísicos, morales y jurídicos; y planteara con lucidez la cuestión de fondo que está en *el pecado de la secularización*. Un libro, al fin, que se levantara como fiscal valiente y justo contra quienes tantas culpas tienen en la destrucción de la realidad política, y que nos recordara las olvidadas e ina-

movibles condenas de Pío IX contra lo que bien llamó "peste perniciosísima", "error insidioso y grave", "enemigo pérfido".

Este libro que hacía falta es el que hoy presentamos.

Para escribirlo, no sólo le consagró el autor sus estudios y su disciplina de trabajo, sino –y lo decimos porque nos consta– su fatiga y su esfuerzo físico, sobreponiéndose con el alma en vigilia al cuerpo que pide reposo. Y no ahorró mortifi-caciones, pues se ha leído a Grondona y a Carlos Nino, que no es poco sufrir...

Una tesis central recorre estas páginas. Que el liberalismo es el fruto de la secularización del poder político, "ese intento deliberado y consciente de organizar la vida de los hombres y de las so-ciedades prescindiendo de Dios". Es el fruto de la desacralización que arrebata al Altísimo la autoridad, para entregársela a las ficciones de la cantidad y de la muchedumbre, y que reedita el gesto vil de Pilatos, cuando volvió la espalda con desdén a Aquel que le decía: *Ego sum rex*.

Pero entender así al liberalismo, como debe ser entendido, supone advertir una vez más, con Donoso Cortés, la cuestión teológica que se esconde detrás de la aparente cuestión política. Y esta perspectiva, meritúa al libro, distinguiéndolo substancialmente de aquellos otros que sólo atinan a una explicación fenome-nológica del problema.

Junto a esta tesis capital y al respectivo enfoque teológico de la misma, Sánchez Parodi apunta otra, igualmente importante. El liberalismo es la resultante de *la desaparición del concepto de Bien*, de lo perfectible del ser, tanto en el orden individual como social. Y es, por lo mismo, la justificación inescrupulosa del Mal, desde que proclama abiertamente con Maquiavelo, que el fin justifica los medios.

El *secularismo*, por un lado, y la *desaparición del concepto de Bien*, por otro. Dos razones convergentes y complementarias que vuelven inteligible tamaño error.

Pero además de ofrecernos esta clara y profunda exposición de los ~~motivos primeros y últimos del extravío~~ liberal, el autor nos sistematiza sus principales notas características. ¿Cuáles son ellas?

El *contractualismo social*, en cualquiera de sus versiones, que significa el fin de la relación real entre el Príncipe y el Pueblo, forjada en la amistad y en la concordia, en la defensa del suelo común, y su reemplazo por una relación convencional y arbitraria, cuyo sustento no es el amor recíproco sino el equilibrio de egoísmos. La sociedad acaba entonces en una adición discorde de individualidades, sin sentido del Bien Común. Por eso, en el siglo pasado, liberales como Sarmiento pudieron justificar abiertamente un "Estado sin caridad ni alma", y en el presente, un Von Mises o un Von Hayec, rechazan por inverificable la noción de justicia social. Sólo quedan las convenciones, el toma y daca, el contrato. Cuando una de las partes no puede cumplirlo, la más poderosa, el Leviatán, desaloja a la más débil.

El *individualismo*, corolario directo del contractualismo, que deja a los hombres en la desolación y el desarraigo y los empuja hacia la insolidaridad y la autosuficiencia. Se consuma así la paradoja de la evanescencia de la *persona real*, en medio de las mayores declamaciones por los derechos de la *persona abstracta*. Pero hay algo más en todo esto, que nota-blemente advierte el autor, y es que el individualismo liberal, al quebrar los lazos concretos entre los hombres, niega toda posibilidad a la concepción cristiana de la política de ser reflejo, de algún modo, de la Comunión de los Santos; esto es, punto de reunión y de encuentro para las humanas creaturas que se encaminan al Creador.

El *mito de la soberanía popular y del sufragio universal*, pues es lógico que desterrada la autoridad divina se sustituya el *omnis potestas a Deo* por el *omnis potestas a populo*, y se crea asegurada la

expresión de la mayoría por la suma de guarismos y porcentajes con cierta regularidad. Es el reino de la cantidad, el despotismo de la cifra, la tiranía del número, el correlato obligado del individualismo disgregador.

La *partidocracia*, esto es el monopolio absoluto de la representatividad y de la participación política a través de las usinas ideológicas de los partidos; que –como bien lo dice el autor– han engendrado un tipo humano especialmente degradado, en el que la búsqueda de la Bolsa ocupa el lugar de la búsqueda del Grial, y la farandulización y frivolización de la vida se vuelve absoluta. Situación patética ésta última que, hasta un personajillo insospechado de afinidad doctrinaria, ha dejado entrever. "Lo que me causa gracia" –dice Antonio Gasalla– "es la frivolidad de los políticos. Todo ese farandulismo que hay ahora detrás de ellos. Se estiran la cara, se planchan el pelo, se lo entretejen. Si parece que el pelo fuera el protagonista de la política... Uno ve a esos personajes que se supone deberían ocuparse de asuntos terribles y muy delicados, empeñados en lucir diez años menos, y no se puede dejar de sentir sorpresa. Son como estrellas de cine, pero con una diferencia, los actores de acá no tenemos tanta «guita» como para ese despliegue de ropas. Ellos son ahora la farándula, y la farándula, es decir, nosotros, estamos como acorralados. ¿Quién se les anima? A mí me dicen transgresor y, en realidad, soy más bien clásico. Aquí se han mezclado los géneros. La transformación de algunos personajes públicos, hombres y mujeres, supera lo que un libretista puede inventar" (Cfr. *La Nación*, revista, Buenos Aires, n. 1187, domingo 5-4-1992.)

Otras varias notas características va señalando y analizando con acuidad Horacio Sánchez Parodi. Y en cada una de ellas aplica su crítica seria, ortodoxa, bien fundada y matizada; sin asomo de generalizaciones ni de desconocimiento de detalles. El vaciamiento de las nobles ideas de libertades, igualdad y fraternidad, los defectos del constitucionalismo moderno, el mito de los derechos humanos, y la empecinada falsificación del libre albedrío, son –entre otras– algunas categorías que desmenuza, sin concesiones al error.

No creemos equivocarnos si sostenemos que el autor ha escrito este valioso tratado, impulsado por un móvil mayor que el legítimo interés intelectual. Y ese otro interés es el del testimonio de una conducta militante y apostólica, única clave posible para iniciar cualquier acción reconquistadora del ser nacional.

Por eso, epiloga estas páginas, presentando la única alternativa posible a los programas liberales y neoliberales: la Realeza Social de Cristo. Y las cierra de un modo inmejorable con un llamamiento al buen combate: "Luchemos", nos dice, "contra esa mentalidad ideológica liberal nihilista. Con una militancia reconstituyente, con la alegría y el señorío de los verdaderos caballeros cristianos".

Y por eso, porque su propósito es militante y apostólico eligió esta fecha - el 12 de agosto: día de la Reconquista - para presentar su primer libro. "No quiero que pase inadvertido", nos pidió. Y acierta con la elección y con el pedido.

Porque la jornada de hoy resume emblemáticamente las conclusiones que estas páginas quieren dejarnos como cierre. Frente al ideólogo invasor y usurpador de nuestra estirpe, cabe el deber de resistir y de pelear. Igual que ayer. Hasta que las banderas impías capturadas, sean puestas a los pies de la Virgen, y flamee victoriosa la nuestra, que lleva los colores de Su manto.

ANTONIO CAPONNETTO

ROSS POOLE, *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*, Herder, Barcelona, 1993, 260 págs.

El autor es profesor de filosofía en la Macquarie University, en Australia. Sus principales trabajos combinan los aportes de la filosofía moral y de las ciencias sociales.

Moralidad y modernidad encara no sólo un análisis de las principales corrientes de la filosofía ética de la así llamada "modernidad", sino que apunta más concretamente a mostrar el fracaso de los proyectos morales "modernos": "mi objetivo fundamental en este libro es ofrecer un diagnóstico del fracaso de la moral en la modernidad" (p. 12), "la modernidad, por un lado, necesita de la moral pero, por el otro, la hace imposible" (p. 9).

Las principales corrientes "modernas" (utilitarismo, liberalismo, nihilismo, capitalismo, racionalismo) y sus más preclaros representantes (A. Smith, J. Bentham, Kant, Nietzsche, Marx, Habermas, Rawls, Gewirth) son analizados detalladamente en el libro, no en tono manualístico y didáctico, sino con el estilo de un ensayo sobre los diferentes modos de encarar el proyecto moral sobre el hombre y la sociedad.

En el último capítulo, aunque sea brevemente, intenta presentar algunas sugerencias para superar el mencionado fracaso de la moral en la modernidad. Al respecto, presenta la posición de Alastair MacIntyre en *After virtue*, caracterizada por ser un rechazo absoluto del planteo moral moderno y preconizar, en cambio, una reconstrucción del mismo basado en el planteo clásico aristotélico y cristiano. Pero aun compartiendo la crítica de MacIntyre se aparta del mismo, criticándolo de "nostalgia del pasado", para sugerir por su parte una reconstrucción de la moral a partir de algunos elementos "rescatables" de la modernidad: una creación y no una mera representación del pasado (cf. p. 226).

Se puede diferir del autor en muchas de sus críticas (por no suficientemente críticas) y en algunas de sus sugerencias (parecen más acertadas las de MacIntyre), pero tiene el mérito de subrayar la realidad de la contradicción interna que anima las distintas éticas de la Modernidad y que no pueden definirse mejor que como lo hace el autor: han sido y son un fracaso.

P. Miguel Ángel Fuentes

STAN M. POPESCU, *Ley, libertad, hybris*, Ed. Euthymia, Buenos Aires, 1993, 293 págs.

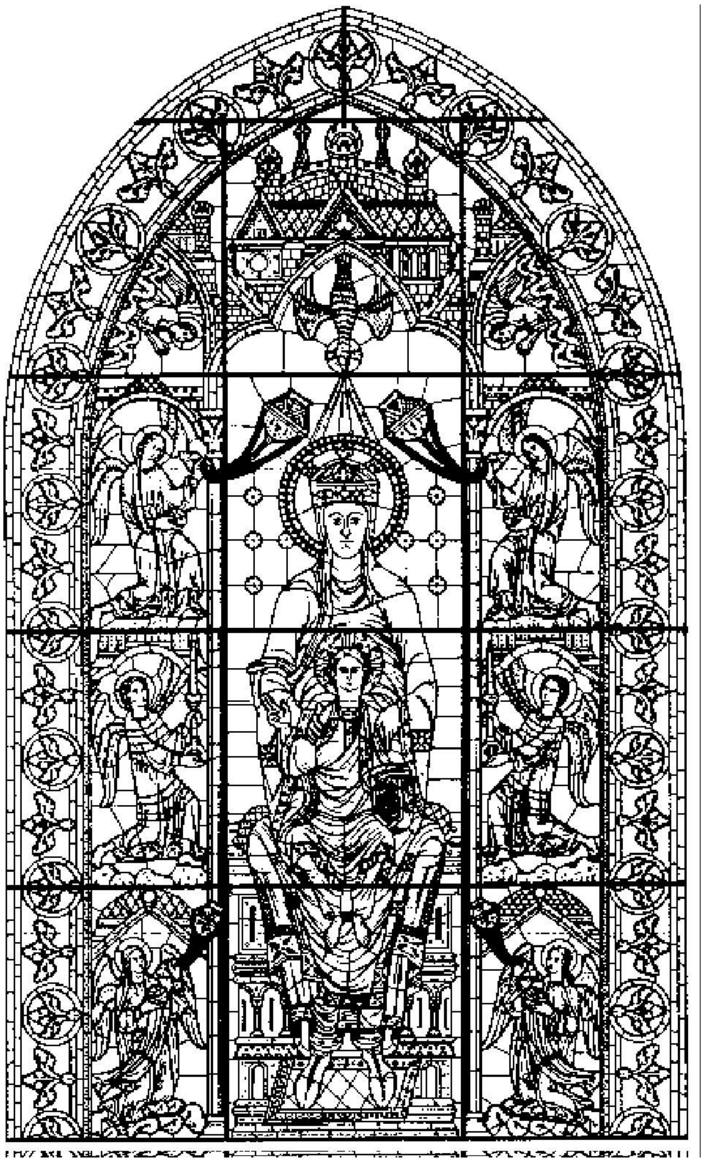
Popescu es infatigable en su producción literaria. Sus libros son no sólo excelentes sino del mayor interés para todos los que aman la cultura.

En la presente obra trata de lo que es la verdadera ley y la verdadera libertad, así como de sus respectivas tergiversaciones. Durante casi dos mil años, escribe, las leyes estuvieron subordinadas al orden de lo divino. Particularmente en el mundo romano, a los magistrados-sacerdotes competía el juicio sobre la equidad y justicia de las leyes. La *themis*, o ley divina, se encarnaba en la *diké*, o justicia, compatibilizando la voluntad divina con la aspiración anagógica del individuo. Fue por eso que Roma propició la ley basada en la virtud, educando a los niños desde la primera infancia en el repudio de la corrupción y el lujo degradante. En un notable texto dejó dicho Cicerón: "La recta razón es verdadera ley conforme con la naturaleza, inmutable, eterna, que llama al hombre al bien con sus mandatos, y lo separa del mal con sus amenazas... El universo está sometido a un solo Señor, a un solo Rey supremo, al Dios omnipotente que ha meditado y sancionado esta ley; el que no la obedece, huye de sí mismo, desprecia la naturaleza del hombre..." (cit. pp. 100-101).

Poco a poco los hombres fueron olvidando el origen divino y natural de las leyes humanas. Popescu considera que en este proceso degradante cupo una especial responsabilidad a la Revolución francesa, "revolución del resentimiento", la llama, por su rebeldía contra los valores absolutos y sobrenaturales. A partir de entonces se desencadenó una ingente producción legiferante, una suerte de obsesión por promulgar normas, códigos y reglamentos, apuntando hacia la paulatina sustitución de las leyes trascendentes y de los valores tradicionales que aquéllas protegían. De este modo, escribe Popescu, la justicia legal se fue transformando paulatinamente en justicia

ÍNDICE GENERAL

REVISTAS GLADIUS 1 AL 30



Vitral de Chartres. Notre-Dame de la belle verrière

* El número marginal izquierdo corresponde a un orden propio de este Índice. Sirve para ubicar los artículos en el Índice de Autores.
* La referencia marginal derecha indica el número de la revista y las páginas correspondientes. Ejemplo: 9, 5-22 significa Gladius Nº 9, pág. 5 a 22.

1. ÍNDICE TEMÁTICO

EDITORIALES

TEMAS DE TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

VIDAS EJEMPLARES

ACTUALIDAD RELIGIOSA

TEMAS DE DERECHO

TEMAS DE FILOSOFÍA

TEMAS DE POLÍTICA

TEMAS DE HISTORIA

Los números indican la referencia marginal izquierda del Índice Temático.

2. ÍNDICE DE AUTORES

TEMAS LITERARIOS Y CULTURALES

El nombre o las iniciales que están entre paréntesis indican el autor de la nota bibliográfica.

3. ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

TEMAS CIENTÍFICOS

TEMAS DE EDUCACIÓN

TEMAS MÉDICOS Y MORALES

TEMAS DE PSICOLOGÍA

DIÁLOGOS EN LA POSADA DEL FIN DEL MUNDO

POESÍAS

IN MEMORIAM

A LA MANERA DE "EL NUEVO GOBIERNO DE SANCHO"